تاریخ فلسفهٔ سیاسیات

تاریخ فلسفۂ سیاسیات

مصنفہ

محمد مجیب بی۔ اے (آکسن)

جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ دہلی۔

الہ آباد

ہندستانی اکیڈمی۔ یو۔ پی۔

۱۹۳۶ء

Published by
The Hindustani Academy, U. P.
ALLAHABAD.

[illegible]

FIRST EDITION :
Price Cloth Rs. [illegible]
" Paper Rs. 4-0-0

Printed by
S. Ghulam [illegible] Press,
ALLAHABAD.

تاریخ فلسفۂ سیاسیات

فہرست مضامین

صفحہ

تمہید ... ... الف

پہلا حصہ ـ شہری ریاستیں

تمہید ۱

پہلا باب : سیاسی غور و فکر کا آغاز ۱۳

دوسرا باب : سقراط ۔ افلاطون کے پہلے مکالمے ۱۹

تیسرا باب : افلاطون کی "ریاست" ۲۷

چوتھا باب : "مدبر" اور "نوامیس" ۳۷

پانچواں باب : ارسطو ۵۹

چھٹا باب : کلبی اور رواقی ۷۷

دوسرا حصہ ـ عالم گیر ریاست

پہلا باب : رومی شہنشاہی ۸۵

دوسرا باب : کلیسا اور ریاست ۹۳

تیسرا باب : بادشاہ اور رعایا ۱۱۳

چوتھا باب : ریاست اور انجمنیں ۱۲۷

تیسرا حصہ ـ قومی ریاست، پہلا دور

پہلا باب : مذہب اور سیاسیات ۱۳۵

دوسرا باب : بادشاہی اور فرماں روائی ۱۴۳

۱ـ "خداداد حق" ۱۴۳

۲ـ ژاں بودیں ۱۴۷

صفحہ

۳—گروشیاس ۱۷۵
۴— ہوبز ۱۷۹
تیسرا باب : دستوری حکومت ۲۰۱
۱— لتھہد ۲۰۱
۲— کملوں کے پیرو ۲۰۵
۳— کیتھلک رسالہ باز اور فلسفی... ... ۲۱۱
چوتھا باب : انگریزی انقلاب اور لوک ۲۲۷
پانچواں باب : سپی نوزا، پوفن ڈورف، ویکو اور مونٹیسکیو ... ۲۳۷

چوتھا حصہ — قومی ریاست، دوسرا دور

پہلا باب : روسو ۲۷۱
دوسرا باب : مثالی فلسفی ۲۹۷
۱— برک ۲۹۷
۲— کانٹ ۳۰۳
۳— فشٹے ۳۰۸
۴— ہیگل ۳۱۳
۵— ماتسینی ۳۲۷
۶— گرین، بریڈلے اور بوزنکٹ ... ۳۳۳
تیسرا باب : افادیت اور انفرادیت ۳۳۹
۱— بنتھم، جیمز مل، اوسٹن ۳۳۹
۲— جون اسٹوورٹ مل اور نئی تحریکات ... ۳۴۵
چوتھا باب : سماجیات کے علمی نظریے ۳۵۵
۱— کونٹ ۳۵۵
۲— سماجیات اور حیاتیات ۳۶۲
۳— سماجیات اور تاریخ ۳۶۹
۴— سماجیات، اجتماعیات اور نفسیات ... ۳۷۵
پانچواں باب : دستوری نظریہ ۳۸۵

	صفحہ
چوتھا باب : سیاسیات اور معاشیات	۲۰۹
تمہید	۲۰۹
۱۔ اشتراکیت کی ابتدا	۲۱۲
۲۔ ریاستی اشتراکی	۲۱۶
۳۔ اشتمالی	۲۲۴
۴۔ نراجی	۲۳۵
۵۔ حکومت پیشہ وراں اور اشتراکیت پیشہ وراں ...	۲۴۰
فرہنگ اصطلاحات (اردو—انگریزی)	۲۴۵
" " (انگریزی—اردو)	۲۴۹
فہرست کتب	۲۵۳
انڈکس	۲۵۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ فلسفہ سیاسیات

تمہید

سیاسیات ان علوم میں سے ہے جو انسانی زندگی ، اس کے نظام اور اس کے تدریجی نشوونما سے بحث کرتے ہیں - انسانی زندگی ایک بہت ہی وسیع موضوع ہے ، لیکن وسعت کے باوجود وہ ایک بسیط چیز ہے ، اور اس کے الگ الگ حصے نہیں کئے جا سکتے - اسی سبب سے ان علوم کی جن کا انسانی زندگی سے تعلق ہے کوئی ایسی حد بندی نہیں کی جا سکتی کہ وہ ایک دوسرے سے بالکل جدا رہیں اور کوئی ایسے مسائل نہ ہوں جو ایک یا کئی علوم میں مشترک ہوں - ہر علم کا موضوع معین کرنا تو بہت ضروری ہے ، ورنہ اس کا مطالعہ کرنا ناممکن ہوجائے گا ، مگر معاشرتی علوم کی تعریف اور ان کے موضوع کو معین کرنے میں ہمیں اس کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہئے کہ وہ ایک ہی درخت کی شاخیں ہیں اور انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں درخت کی جڑ نہ کٹ جائے - سیاسیات کا دوسرے معاشرتی علوم ، یعنی اجتماعیات ، تاریخ ، اخلاقیات ، معاشیات ، علم الانسان اور نفسیات سے بہت گہرا رشتہ ہے ، اس کی تعریف میں ہمیں اس کی کوشش نہ کرنا چاہئے کہ اس کے موضوع کو دوسروں سے زیادہ ہمہ گیر یا زیادہ اہم ظاہر کریں - سیاسیات میں معاشرتی نظام کی ہر شکل شامل کی جا سکتی ہے ، لیکن اس کا خاص موضوع اس نظام کی وہ شکل ہے جسے ریاست کہتے ہیں - ریاست کا عام معاشرتی زندگی سے کیا تعلق ہونا چاہئے ، ایک سوال ہے جس کے ہر زمانے میں فلسفیوں نے مختلف جواب دئے ہیں ، ہم یہاں صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ سب سے ممتاز اور اہم معاشرتی ادارہ ہے ، اور معاشرتی زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہوگا جس پر اس کا اثر نہ پڑتا ہو - لیکن ہم نہ ریاست کا کوئی صحیح مفہوم قائم کرسکتے ہیں نہ سیاسیات کا جب تک کہ ہم انسانی تاریخ ، عقیدے اور عمل کے مختلف معیاروں ، انسانی فطرت کی خصوصیات اور اس کے اسرار ، اور اجتماعی زندگی کی قدیم اور جدید شکلوں سے کسی قدر واقف نہ ہوں -

اسے

ہر فلسفی نے اپنے خیال اور مذاق اور نصب العین کے مطابق سوشیولوجی کا رشتہ دوسرے معاشرتی علوم سے دکھایا ہے۔ سب سے پرانا رشتہ سوشیولوجی کا اخلاقیات سے ہے۔ سوشل زندگی میں اداروں سے زیادہ اہم اخلاق اور عمل کا مروجہ معیار ہوتا ہے، کیونکہ انہی پر لوگوں کے خیالات اور اعمال کا دار و مدار ہوتا ہے اور معاشرتی ادارے انہی کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ [illegible] ریاست کی بنیاد کسی قدر قوی ہو جاتی ہے اور سوشل زندگی میں [illegible] اور اخلاق کے ساتھ ساتھ [illegible] اور معیار کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے [illegible] میں تاریخ کا دخل ہوجاتا ہے اور [illegible] اور طرز عمل سے لوگ سبق حاصل کرنے اور فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ [illegible] مسائل کا مطالعہ رفتہ رفتہ [illegible] کے علم میں مہارت حاصل کرنے بلکہ اس [illegible] کے لئے اخلاقیات اور تاریخ کے علاوہ اور [illegible] علوم [illegible] ہوتا ہے۔ افراد کا معاشرتی اداروں [illegible] سے [illegible] ہوتا ہے، جس طرح وہ ایک دوسرے کے ساتھ [illegible] میں [illegible] ہم [illegible] علوم [illegible] کے ذریعہ [illegible] انسانی زندگی کے کسی پہلو کے مطالعہ میں بھی ہم [illegible] سوشیولوجی میں ان کی [illegible] مسائل [illegible] کا موضوع ہوں، اور یوں سوشیولوجی اور [illegible] کا تعلق [illegible] ہو جاتا ہے۔ ایک فلسفی [۱] [illegible] کو انسانی معاشرے کو ایک [illegible] جسم [۲] قرار دے کر یہ ثابت کرنا چاہا کہ سوشیولوجی [illegible] کی ایک شاخ ہے اور سوشل [illegible] کا نقطۂ نظر اختیار کریں۔ مگر یہ ایک مبالغہ ہے۔

سوشیولوجی کو علوم صحیحہ میں شامل نہ کرنا چاہئے۔ تاریخ اور نفسیات کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ انسان کی سرشت اور انسانی زندگی کی روش

[۱] — Herbert Spencer

[۲] — Organism - [illegible]

کسی خاص قاعدے کی پابند نہیں - وہ ایک ھندسے کی طرح معین یا ایک پودے کی طرح مجبور نہیں ھے - اس میں انسان کے ارادے کو بہت کچھ دخل ھے ' اور جہاں انسانی ارادے کا دخل ھو وھاں کوئی بات قطعی نہیں ھو سکتی - لیکن اس وجہ سے ھم کو یہ نہ سمجھ لینا چاھئے کہ سیاسیات کوئی علم نہیں ' یا اس کے اکثر نظریے اور تصور مبہم ھیں - سیاسی فلسفی نہ تو نجومی اور رمال کی طرح محض عقلی گھوڑے اڑاتا ھے اور نہ ریاضی داں کی طرح اپنی دلیلوں سے کوئی قطعاً صحیح نتیجہ نکال سکتا ھے - سیاسی بحث کا رنگ اور موضوع ' نظریے اور معیار انسانی زندگی کے ساتھ ساتھ بدلتے رھتے ھیں ' اور ان کا بدلنا ضروری ھے ' ورنہ سیاسی بحث کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ رھے - ھر زمانے کے حالات جدا ھوتے ھیں ' دشواریاں نرالی ھوتی ھیں ' حوصلے نئے ھوتے ھیں - سیاسیات کا کوئی مسئلہ قطعاً حل نہیں ھوا ھے ' اس لئے کہ سیاسی زندگی کسی اعتبار سے تکمیل کو نہیں پہنچی ھے ' اور ترقی کے ھر قدم پر نئی خامیاں ظاھر ھوتی رھتی ھیں - سیاسی فلسفیوں سے دائمی حقائق کا مطالبہ اسی وقت کیا جا سکتا ھے جب انسان کمال حاصل کرلے اور انسانی زندگی میں کسی طرح کی ترمیم اور اصلاح کی ضرورت نہ رھے -

سیاسیات نہ صرف علوم صحیحہ سے بلکہ اور علوم فکریہ سے بھی اس لحاظ سے ممتاز ھے کہ اس کے کئی پہلو ھیں جو بظاھر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ھیں - یہ سوال افلاطون کے زمانے سے آج تک چلا آرھا ھے کہ سیاسیات فلسفہ ھے یا علم یا محض ایک فن ' یعنی اس کا موضوع ایسے تصورات ھیں جن کا وجود عالم خیال ھی میں ھے ' یا کوئی ایسی محسوس حقیقت جس کا مشاھدہ کیا جا سکے ' جیسے ماھر حیوانات نامی اجسام کا مطالعہ کرتا ھے ' یا کوئی فن جسے صرف وھی شخص سمجھ سکتا ھے جو اس کے لئے خاص استعداد رکھتا ھو اور جس میں غلط اور صحیح کا معیار فقط کامیابی اور ناکامیابی ھے - اس سوال کا جواب ھم یہی دے سکتے ھیں کہ سیاسیات فلسفہ بھی ھے ' علم بھی اور فن بھی - مدبر کے لئے وہ ایک فن ھے ' جس میں مہارت حاصل کرنے کے لئے اس کے علمی اور فلسفیانہ پہلو کا پورا مطالعہ ناگزیر ھے - اس شخص کے لئے جو اپنی معاشرتی زندگی سے دلچسپی رکھتا ھو ' خواہ سرکاری ملازم کی حیثیت سے یا محض شوق کی وجہ سے ' سیاسیات ایک علم ھے جس کا مطالعہ اس کے علمی اور فلسفیانہ پہلو پر نظر رکھنے سے اور دلکش ھو جاتا ھے -

ہر فلسفی نے اپنے خیال اور مذاق اور نصب‌العین کے مطابق سیاسیات کا رشتہ دوسرے معاشرتی علوم سے دکھایا ہے - سب سے پرانا رشتہ سیاسیات کا اخلاقیات سے ہے - سیاسی زندگی میں اداروں سے زیادہ اہم اخلاق اور عمل کا مروجہ معیار ہوتا ہے ' کیونکہ اسی پر لوگوں کے خیالات اور اعمال کا دارو مدار ہوتا ہے ' اور معاشرتی ادارے اسی کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں - جب ریاست کی بنیاد کسی قدر قوی ہو جاتی ہے اور سیاسی زندگی میں مذہب اور اخلاق کے ساتھ ساتھ کسی اور معیار کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے تو سیاسی بحث میں تاریخ کا دخل ہوجاتا ہے اور پچھلی مثالیں ' تجربے اور طرز عمل سے لوگ سبق حاصل کرنے اور فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں - مخصوص سیاسی مسائل کا مطالعہ رفتہ رفتہ ظاہر کر دیتا ہے کہ ایک سیاسیات کے علم میں مہارت حاصل کرنے بلکہ اس کے اسی ایک مسئلے کو پورے طور پر سمجھنے کے لئے اخلاقیات اور تاریخ کے علاوہ اور کتنے علوم کا احسان ماننا پڑتا ہے - افراد کا معاشرتی اداروں سے جو تعلق ہوتا ہے وہ ہم صرف اجتماعیات کی مدد سے سمجھ سکتے ہیں ' مختلف حالات میں افراد کا جو طرز عمل ہوتا ہے ' جس طرح وہ ایک دوسرے کے ساتھ معمولاً پیش آتے ہیں ' یہ سب ایسے بھید ہیں جنہیں ہم نفسیات سے مدد لئے بغیر معلوم نہیں کر سکتے - اسباب معاش کے ذریعے ' دولت کی تقسیم ' تجارتی کاروبار ایسے مسئلے ہیں جنہیں انسانی زندگی کے کسی پہلو کے مطالعے میں بھی ہم نظر انداز نہیں کر سکتے ' سیاسیات میں ان کی خاص اہمیت ہے ' لیکن یہ مسائل معاشیات کا موضوع ہیں ' اور یوں سیاسیات اور معاشیات کا تعلق بھی بہت گہرا ہو جاتا ہے - ایک فلسفی [۱] ہربرٹ سپنسر نے تو انسانی معاشرے کو ایک نامی جسم [۲] قرار دے کر یہ ثابت کرنا چاہا کہ سیاسیات در اصل حیاتیات کی ایک شاخ ہے' اور سیاسی معمے حل کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم ماہر حیاتیات کا نقطہ نظر اختیار کریں - مگر یہ ایک مبالغہ ہے -

سیاسیات کو علوم محمودہ میں شامل نہ کرنا چاہئے - تاریخ اور نفسیات کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ انسان کی سرشت اور انسانی زندگی کی روش

---

[۱]—Herbert Spencer

[۲]—Organism - اصطلاحات کے لئے فرہنگ ملاحظہ ہو -

کسی خاص قاعدے کی پابند نہیں - وہ ایک ھندسے کی طرح معین یا ایک پودے کی طرح مجبور نہیں ھے - اس میں انسان کے ارادے کو بہت کچھ دخل ھے ' اور جہاں انسانی ارادے کا دخل ھو وھاں کوئی بات قطعی نہیں ھو سکتی - لیکن اس وجہ سے ھم کو یہ نہ سمجھ لینا چاھئے کہ سیاسیات کوئی علم نہیں ' یا اس کے اکثر نظرئے اور تصور مبہم ھیں - سیاسی فلسفی نہ تو نجومی اور رمال کی طرح محض عقلی گدے لگاتا ھے اور نہ ریاضی داں کی طرح اپنی دلیلوں سے کوئی قطعاً صحیح نتیجہ نکال سکتا ھے - سیاسی بحث کا رنگ اور موضوع ' نظریے اور معیار انسانی زندگی کے ساتھ ساتھ بدلتے رھتے ھیں ' اور ان کا بدلنا ضروری ھے ' ورنہ سیاسی بحث کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ رھے - ھر زمانے کے حالات جدا ھوتے ھیں ' دشواریاں نرالی ھوتی ھیں ' حوصلے نئے ھوتے ھیں - سیاسیات کا کوئی مسئلہ قطعاً طے نہیں ھوا ھے ' اس لئے کہ سیاسی زندگی کسی اعتبار سے تکمیل کو نہیں پہنچی ھے ' اور ترقی کے ھر قدم پر نئی خامیاں ظاھر ھوتی رھتی ھیں - سیاسی فلسفیوں سے دائمی حقائق کا مطالبہ اسی وقت کیا جا سکتا ھے جب انسان کمال حاصل کرلے اور انسانی زندگی میں کسی طرح کی ترمیم اور اصلاح کی ضرورت نہ رھے -

سیاسیات نہ صرف علوم صحیحہ سے بلکہ اور علوم فکریہ سے بھی اس لحاظ سے ممتاز ھے کہ اس کے کئی پہلو ھیں جو بظاھر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ھیں - یہ سوال افلاطون کے زمانے سے آج تک چلا آرھا ھے کہ سیاسیات فلسفہ ھے یا علم یا محض ایک فن ' یعنی اس کا موضوع ایسے تصورات ھیں جن کا وجود عالم خیال ھی میں ھے ' یا کوئی ایسی محسوس حقیقت جس کا مشاھدہ کیا جا سکے ' جیسے ماھر حیاتیات نامی اجسام کا مطالعہ کرتا ھے ' یا کوئی فن جسے صرف وھی شخص سیکھ سکتا ھے جو اس کے لئے خاص استعداد رکھتا ھو اور جس میں غلط اور صحیح کا معیار فقط کامیابی اور ناکامیابی ھے - اس سوال کا جواب ھم یہی دے سکتے ھیں کہ سیاسیات فلسفہ بھی ھے ' علم بھی اور فن بھی - مدبر کے لئے وہ ایک فن ھے ' جس میں مہارت حاصل کرنے کے لئے اس کے علمی اور فلسفیانہ پہلو کا گہرا مطالعہ ناگزیر ھے - اس شخص کے لئے جو اپنی معاشرتی زندگی سے دلچسپی رکھتا ھو ' خواہ سرکاری ملازم کی حیثیت سے یا محض شوق کی وجہ سے ' سیاسیات ایک علم ھے جس کا مطالعہ اس کے علمی اور فلسفیانہ پہلو پر نظر رکھنے سے اور پختہ ھو جاتا ھے -

جس شخص کے دل میں زندگی کی کلی اصلاح کا ولولہ ہو اور جزوی ترمیموں سے اس کو تسلی نہ ہو، اس کے لئے سیاسیات ایک فلسفہ ہے، لیکن اگر اس فلسفہ کا علمی اور فنی پہلو نظر انداز کیا گیا تو اس میں لفاظی کے سوا کچھ نہ رہ جائے گا۔ سیاسیات کا میدان بہت وسیع ہے، لیکن تنگ نظری اسے تنگ بھی کرسکتی ہے۔ ہم چاہیں تو اسے یونانیوں کی طرح تمام علوم پر فوقیت دے سکتے ہیں، اور چاہیں تو اسے بے جان اصطلاحوں کا گورکھ دھندا بنا سکتے ہیں۔

مطالعے میں آسانی کے لئے ہم سیاسیات کو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، تاریخی یا بیانی، نظری اور عملی۔ تاریخی یا بیانی حصہ وہ ہوگا جس میں شروع سے آخر تک ہر دور کے فلسفیوں کے نظریے بیان کئے جائیں، نظری وہ جس میں سیاسیات کے اصولوں اور معیاروں پر بحث کی جائے، عملی وہ جس میں کسی مخصوص نظام کو کامیاب بنانے یا کسی مجوزہ نظام کو عمل میں لانے کی تدبیروں اور ترکیبوں پر غور کیا جائے۔ ہمارا موضوع صرف سیاسیات کا پہلا حصہ ہے۔

سچ پوچھئے تو سیاسیات کی تاریخ ہی اس کے مفہوم کو واضح کرنے کا بہترین ذریعہ ہے اور یہی اس کی سب سے مکمل، اگرچہ نہایت طویل تعریف ہے۔ ہم یہاں صرف اس کے چند تصورات اور اداروں کی اجمالی تعریف کر دینا چاہتے ہیں تاکہ آئندہ بحث کے سمجھنے میں آسانی ہو جائے۔

سیاسی غور و فکر کا مرکز ریاست ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اور ریاست کا جو مفہوم فلسفیوں نے قائم کیا ہے وہی گویا ان کے فلسفے کی جان ہے۔ لیکن ہر فلسفی کے ذہن میں ریاست کا ایک جداگانہ مفہوم رہا ہے، ہر ایک کو وہ ایک نئی اور انوکھی شکل میں نظر آئی ہے، اور اس کی آج تک ایسی کوئی تعریف نہیں کی جا سکی ہے جسے ہر خیال کے لوگ تسلیم کرنے پر تیار ہوں۔ ریاست کی شکل بھی ہر زمانے میں بدلتی رہی ہے۔ یونان میں وہ ایک شہر تک محدود ہوتی تھی، قرون وسطیٰ میں عالم گیر ہوگئی۔ دور جدید میں اس کا دائرہ اکثر قوم یا نسل، زبان یا تہذیب کے مطابق ہوتا ہے، بعض ریاستیں بہت بڑی ہیں، بعض بہت چھوٹی۔ ریاست کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے صرف اس قدر کہا جا سکتا ہے کہ وہ افراد کی ایک کثیر تعداد ہے جو، کسی خاص علاقے میں آباد ہو، متحد اور منظم ہو، اور

نظم قائم رکھنے کے ارادے سے اس نے حکومت کا کوئی دستور جاری کیا ہو جس کی پیروی اس کی اکثریت معمولاً کرتی ہو - بعض فلسفی ریاست کے اندرونی اتحاد ' یعنی مذہب ' معاشرت ' تہذیب اور زبان کے اتحاد پر زیادہ زور دیتے ہیں ' بعض اس کے نظام پر ' یعنی اس اقتدار پر جس کے سب یکساں ماتحت ہوں ' بعض اس کے استقلال یا خود مختاری ' یعنی خارجی لوگوں سے آزادی کو سب سے زیادہ اہم سمجھتے ہیں - لیکن مختلف مذہب رکھنے والے ' مختلف زبانیں بولنے والے لوگوں نے بھی ریاستیں قائم کی ہیں اور قائم رکھی ہیں ' اندرونی اقتدار بھی کہیں کم رہا ہے کہیں زیادہ ' کہیں معین کہیں مبہم ' بعض ریاستوں نے آپس میں متحد ہو کر اپنی آزادی اور اختیار کو بہت محدود کر دیا ہے ' اس کے باوجود ہم ان کے ریاستیں ہونے سے انکار نہیں کر سکتے - اس سبب سے ان تینوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پر زیادہ زور نہ دینا چاہئے - ریاست میں اصل چیز افراد کا متحد اور منظم رہنے کا ارادہ ہے ' خواہ ان کی غرض کچھ بھی ہو ' اور ریاست کا نظام خواہ کوئی شکل بھی اختیار کرے -

ریاست اور معاشرے [1] میں فرق یہ ہے کہ ریاست میں منظم رہنے کا ارادہ ایک خاص نظام حکومت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ' اور معاشرہ ایک ایسی جماعت کو بھی کہہ سکتے ہیں جو غیر منظم ہو یا جس میں حاکم اور محکوم کا رشتہ مبہم ہو - مثلاً خانہ بدوش قبیلے معاشرے ہیں مگر یہ ریاستیں نہیں کہلائیں گے - اسی طرح ریاست اور اس کے نظام حکومت میں امتیاز کرنا چاہئے - نظام حکومت وہ ادارے اور انتظامات ہیں جن کا مقصد ریاست میں مروجہ معیار کے مطابق امن قائم رکھنا ' انصاف کرنا اور دوسرے عمومی اغراض کو پورا کرنا ہے - ریاست کا وجود کسی خاص طرز حکومت سے وابستہ نہیں ہوتا ' اس کے بدلنے کے ساتھ ریاست نہیں بدلتی -

حکومت کے نظام کو مستحکم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ حاکم اور محکوم معین ہوں اور ایک ایسا شخص یا ایسے اشخاص ہوں جن کا سیاسی مرتبہ اور اختیارات سب سے اعلیٰ ہوں اور وہ اختلاف کے وقت آخری اور قطعی فیصلہ کرنے کا حق رکھتے ہوں - یہ شخص یا اشخاص فرماں روا کہلاتے ہیں اور فرماں روائی ان کے حقوق اور اختیارات کے مجموعے کا نام ہے - حاکم اور فرماں روا کے اختیارات

---

[1] معاشرہ = Society

کی نوعیت بدلتی رہی ہے اور چونکہ خاص موقعوں کے سوا انتہائی اختیارات استعمال کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا اس لئے اختیارات کی حد بندی کرنا بہت دشوار ہے - معمولاً حاکم وہ اشخاص ہوتے ہیں جن کا فرض حکومت کے قاعدوں اور ضابطوں کو عمل میں لانا ہوتا ہے ' اور فرماں روا وہ ہوتا ہے جس کا اقتدار سب سے اعلیٰ مانا جاتا ہو اور جو ریاست کے اندر کسی قوت کے ماتحت نہ ہو - عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جمہوری ریاستوں میں تمام شہری [۱] بحیثیت مجموعی فرماں روا ہوتے ہیں اور شاہی اور استبدادی حکومتوں میں یہ منصب بادشاہ کو حاصل ہوتا ہے - لیکن سوا ان چند ریاستوں کے جہاں شہری براہ راست حکومت کرتے ہیں ' حکومت اور فرماں روائی کے اختیارات عموماً کسی شخص یا چند اشخاص کے سپرد کردئے جاتے ہیں ' کبھی ایک عارضی امانت کے طور پر ' کبھی مستقلاً ' اور جمہور کی فرماں روائی صرف ان انتہائی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے جب حاکم اور محکوم کے اختلافات سے خانہ جنگی کی نوبت آجاتی اور محکوموں کے طرز عمل سے یہ ظاہر ہو کہ ان کی خواہشوں اور حوصلوں کا لحاظ نہ کیا گیا تو وہ ریاست کا تختہ پلٹ دیں گے -

عموماً فرماں روا وہی مانا جاتا ہے جسے قانون وضع کرنے کا حق ہو ' خواہ وہ شہریوں کی کوئی منتخب شدہ جماعت ہو یا کوئی بادشاہ - اگر قانون فرماں روا کا صریحی یا غیر صریحی حکم تصور کیا جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فرماں روا کے اختیارات اسی وقت ختم ہو جاتے ہیں جب شہریوں کی اکثریت یا کثیر تعداد اس کے احکامات کی تعمیل سے انکار کردے ' لیکن قانون کو محض فرماں روا کے احکامات قرار دینا صحیح نہیں - یہ سچ ہے کہ ہر ریاست کے مجموعۂ قوانین کا ایک بہت بڑا حصہ فرماں روا کے احکامات پر مشتمل ہوتا ہے ' مگر ایک حصہ ایسا بھی ضرور ہوتا ہے جس کا تعلق براہ راست ریاست اور سیاسی زندگی سے نہیں ہوتا ' بلکہ معاشرے اور معاشرتی زندگی

[۱] — شہری ان تمام افراد کو کہتے ہیں جن کے یکجا اور متحد ہونے سے ریاست وجود میں آتی ہے - یونان اور اطالیہ کی شہری ریاستوں میں صرف وہی لوگ شہری کہلاتے تھے جنہیں حکومت میں شریک ہونے اور حاکموں کے انتخاب میں حصہ لینے کا حق تھا ' موجودہ زمانے میں بھی جہاں کہیں رائے دینے کا حق عام نہیں ہے وہاں وہ لوگ جو اس حق سے محروم رکھے گئے ہیں پورے شہری نہیں کہے جاسکتے ' اگرچہ ان کی ہستی ریاست کے وجود کے لئے ویسی ہی ناگزیر ہو -

ہے - قانون کے اس حصہ کو رسمی اور قومی بھی کہتے ہیں - قرون وسطی اور ایک عرصے تک عہد جدید میں بھی یہ قانون ضبط تحریر میں نہیں آیا ' لیکن اب وہ تقریباً تمام ریاستوں کے منضبط قوانین میں ضم ہوگیا ہے - رسمی قانون کے علاوہ قانون کی ایک اور قسم بھی ہے جس کا ریاست سے کوئی تعلق نہیں ' یعنی مذہبی اور اخلاقی قانون - آج کل تقریباً تمام یورپی ریاستوں میں مذہبی قوانین کی کوئی سیاسی حیثیت نہیں رہ گئی ہے ' لیکن قرون وسطی میں اور کئی صدیوں بعد تک کلیسا کے حامی مذہبی قانون کو سیاسی قانون سے برتر مانتے رہے اور اب اس کی عظمت اس وجہ سے جاتی رہی ہے کہ کلیسا اور معاشرتی مذہب دونوں کی طرف سے لوگوں کی طبیعتیں پھر گئی ہیں - جس معاشرے میں مذہب اور مذہبی رہنماؤں کا اثر ہو ' مذہبی قانون ریاست اور فرماں روا کے اختیار کے باہر رہتے ہیں - یہی حال اخلاقی قانون کا ہے - اس کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ وہ کبھی ضبط تحریر میں نہیں آسکتا ' اور اس کی تعمیل ریاست نہیں کراتی بلکہ شہریوں کی عام رائے - اخلاقی قانون گویا ایک معیار ہوتا ہے جس پر منضبط قانون جانچا جاتا ہے -

ان تشریحوں کے بعد ہم اپنے اصل موضوع پر بحث شروع کرتے ہیں -

پہلا حصہ

شہری ریاستیں

تمہید

(۱)

ہر قوم کے سیاسی خیالات اور مقاصد اُس کی سیرت اور زندگی کے سانچے میں ڈھلتے ہیں، اور اُن کی تہ تک پہنچنے کے لئے اُس ماحول اور زمانے کو مد نظر رکھنا چاہئے جس میں اُن کی پیدائش اور پرورش ہوئی ہو - یونانی سیاسیات پر بحث کرتے ہوئے اِس کا خیال رکھنا اور بھی ضروری ہے، کیونکہ یونانیوں کے ذہن میں دین اور دنیا، انفرادی اور اجتماعی فرائض، ذاتی شرف اور معاشرتی ذمہ داریاں الگ الگ چیزیں نہیں تھیں، اور اُن کے فلسفۂ حیات نے اُن کی زندگی کے جزو و کل میں ایک ربط اور ہم آہنگی قائم کردی تھی جو اور کسی قوم کی تاریخ میں نہیں نظر آتی - وہ اُس کشمکش، اُن پیچیدگیوں سے محفوظ رہے جو سیاسی مصلحت اور مذہبی عقیدے کی مخالفت نے آگے چل کر یورپ میں پیدا کردی اور جن میں یورپی قومیں صدیوں تک مبتلا رہیں - اُن کی ریاستیں چھوٹی تھیں، سیاسی مسائل ہر شخص کی نظر کے سامنے ہوتے تھے - یونانیوں کا سیاسی فلسفہ اِس وجہ سے مطالعے کا اور بھی مستحق ہے کہ وہ بلاواسطہ ذاتی تجربے اور ایسی ذہانت کا نتیجہ ہے جو ہر قسم کے تعصب سے پاک تھی - ذہن اور نظر کی یہ صفائی خود بخود حاصل نہیں ہوتی - یونانی تخیل کے کارناموں کی صحیح قدردانی ہم اُسی وقت کرسکتے ہیں جب ہم اُن کے فلسفۂ حیات سے آشنا ہوں، اُن کی ریاستوں کی سرگزشت اور اُس زندگی کا نقشہ ہمارے سامنے ہو جس نے اُن کے تخیل کو پرواز کی قوت بخشی اور فلک پیمائی کے حوصلے -

یونان کی ذہنی بیداری اُس زمانے سے شروع ہوتی ہے جب ساتویں صدی قبل مسیح میں ڈلفی کی غیبی آواز [1] قوم کی رہبر بنی اور اُسے خود شناسی اور اعتدال کی تعلیم دینے لگی ۔ اِس تعلیم کی حاجت بھی بہت تھی ' کیونکہ تقریباً یونان کے ہر حصہ میں فوجی طبقے نے کاشتکاروں کو بہت دبا لیا تھا اور اُسی دوران میں سونے چاندی کے سکے رائج ہونے سے کسانوں کی حالت اور بھی خراب ہوگئی تھی ۔ ساہوکاروں نے اُن کی زمینیں خرید لی تھیں ' اور بیچاروں کو غلامی کے سوا معاشی دشواریوں سے پیچھا چھڑانے کا اور کوئی چارہ نہیں رہا تھا ۔ لیکن خوش قسمتی سے اُسی وقت ڈلفی کی غیبی آواز نے اپنی اخلاقی تعلیم شروع کردی ' جس کا قریب قریب سب کی ذہنیت پر بہت گہرا اثر ہوا اور جلد ایسے قانون ساز بھی پیدا ہوگئے جنہوں نے ڈلفی کی تعلیم کو سیاسی اور دستوری جامہ پہنانے میں خاص کامیابی حاصل کرلی ۔ اِن اخلاقی اور قانونی اصلاحوں نے فساد کو پھیلنے نہیں دیا ' معاشی زندگی میں توازن قائم کردیا ' اور ایسی معاشرت کی بنیاد ڈالی جس میں یونانیوں کے نشو و نما کا بہترین سامان تھا ۔ خود شناسی اور اعتدال کے اصولوں نے ایک طرف تو اُس ذہن میں حرکت اور تخلیق کی امنگ پیدا کی جسے قدرت نے ہر جوہر سے سنوارا تھا ' دوسری طرف اس کو بےراہی اور بےاعتدالی سے روکا ۔ دنیا کے تقریباً تمام علم اور فن یونانیوں کے جوش عمل اور حسن ذوق کا نتیجہ ہیں ' لیکن یونانی محض علم پرست یا فن پرست نہیں تھے اور ہو بھی نہیں سکتے تھے ۔ موجودہ زمانے میں کمال کی شرط یہ قرار پائی ہے کہ عالم اپنے علم میں محو ہوجائے ' اور علوم نے اِس قدر ترقی کرلی ہے کہ علم آپ ہی اپنا مقصد اور معیار سمجھا جاتا ہے ۔ علم کی طرح فن اور پیشے بھی یوں ہی ماہروں میں تقسیم ہوگئے ہیں جو اپنی زندگی اُن کے لئے وقف کردیتے ہیں اور معاشرہ ایسے اجزا کا مرکب بن گیا ہے جنہیں بغیر خاص اہتمام کے مربوط اور متحد رکھنا دشوار معلوم ہوتا ہے ' فرد کے دل میں جماعت کے ایک جزو ہونے کا احساس خود بخود پیدا نہیں ہوتا ' بلکہ تعلیم کے ذریعے سے ذہن نشین کیا جاتا ہے ۔ یونانی دنیا میں یہ منظر اُس وقت نمودار ہوا جب اُس کی عمر کی مدت پوری ہو چکی تھی اور موت کی گھڑی قریب آگئی تھی ' ورنہ یونانی فلسفۂ حیات اور طرز معاشرت میں ہرگز اِس انتشار کی گنجائش

[1] — Oracle of Delphi

نہیں تھی - اپنے شوق یا اپنے پیشے کی مصروفیتوں میں ڈوب جانا اور شہری معاملات سے بےخبر یا بےتعلق ہوجانا یونان میں دشوار بھی تھا اور معیوب بھی' ہم کو یونانی فلسفیوں اور عالموں میں شاید ہی کوئی ایسا ملے گا جس نے زندگی کے عام فرائض سے سبکدوشی چاہی ہو ' لڑائیوں میں شرکت نہ کی ہو یا اپنی باری آنے پر کسی سیاسی خدمت کے انجام دینے سے انکار کیا ہو - یونانی ذہن میں وسعت اور ہمہ گیری کے ساتھ اعتدال پسندی بھی تھی' جس کی وجہ سے اُس نے علم اور عمل کو جدا نہیں ہونے دیا ' ایسے علم کو بیکار سمجھا جس سے عمل کی اصلاح نہ کی جاسکے' اور ایسے عمل کو حقیر جانا جس کی بنیاد علم پر نہ ہو - علم اور فن کی طرح آجکل سیاسیات کا دائرہ بھی بہت تنگ ہو گیا ہے اور یہ ہر شخص کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ سیاسی معاملات میں دلچسپی لے یا نہ لے - یونان میں اِس کے برخلاف زندگی کے معنی ہی سیاسی زندگی کے تھے ' سیاسیات کا دائرہ اس قدر وسیع تھا کہ اُس میں فرد کا تقریباً ہر قول اور فعل شامل تھا اور اس سے باہر نکلنا گویا انسانیت سے ہاتھ دھونا تھا - یونانی اس دائرے کے باہر نہ نکل سکتے تھے نہ نکلنا چاہتے تھے ' اِس لئے کہ ان کا اپنی ریاست سے گہرا مذہبی ' تہذیبی اور خاندانی تعلق تھا ' اور ان کی ساری زندگی ایسے فرائض کی ادائگی کا سلسلہ تھی جس سے فرد اور معاشرے کا ربط بڑھتا تھا ' مگر فرد کو اُس کا اندیشہ کبھی نہیں ہوتا تھا کہ اُس کی شخصیت جماعت میں محو ہوکر رہ جائے گی -

یونانیوں کے مذہب پر غور کیا جائے تو وہ خصوصیتیں جو اور مذہبوں میں پائی جاتی ہیں اُس میں بہت کم ملیں گی - اُس کے کوئی ایسے عقیدے نہیں ہیں جو اُس کی بنیاد قرار دئے جا سکیں ' اُس میں انسان کی روحانی تسکین اور اُس کی اخلاقی رہبری کا کوئی سامان نہیں ' صرف رنگین افسانے ہیں جن کے پردے میں کبھی کبھی حقیقت کی جھلک دکھائی دے جاتی ہے ' مگر زیادہ تر تصور کی شوخی ہی نظر آتی ہے - شاعری کی طرح یونانی دیومالا (اساطیر) سے بھی کوئی اخلاقی تعلیم نہیں حاصل کی جا سکتی اور اس کی اہمیت کا اندازہ ہم بغیر یونانی معاشرت کا مطالعہ کئے نہیں لگا سکتے - یونانی مذہب اصولاً کچھ نہیں تھا ' عملاً بہت کچھ تھا - لوگوں کے عقیدے بہت مبہم تھے مگر زندگی بسر کرنے کا طریقہ انہیں بہت اچھی

طرح معلوم تھا۔ وہ دیوتاؤں اور سورماؤں کی پرستش کرتے تھے اور خاص طور پر اُن کی جن سے روایات کے مطابق اُن کا کوئی خاندانی یا تاریخی تعلق ثابت ہوتا تھا۔ ہر شہر کا ایک بڑا دیوتا ہوتا تھا اور اُس کے علاوہ شہر کی آبادی کے مختلف قبیلوں اور خاندانوں کے اپنے الگ اور مخصوص دیوتا تھے۔ ہر شریف خاندان کسی سورما کو اپنا مورثِ اعلیٰ مانتا تھا اور اس کی پرستش کرتا تھا۔ اُس کے ساتھ، آبا و اجداد کی روحوں کی بہبود کے لئے مقررہ رسمیں ادا کرنا بھی لازم تھا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یونانی مذہب انفرادی نہیں معاشرتی تھا۔ اس کے ذریعے سے جو آئین حیات، رسم و رواج اور معاشرت کا طریقہ قائم ہوا اس کا تعلق براہ راست فرد سے نہیں تھا بلکہ جماعت سے، اور افراد کے لئے اپنا فرض ادا کرنا اور اپنی ذمہ داریاں پوری کرنا کوئی ذاتی معاملہ نہیں تھا بلکہ اجتماعی تھا۔ چنانچہ گناہ اور ثواب کی بھی شخصی حیثیت بہت کم تھی، بلکہ اُس کا تعلق زیادہ تر جماعت سے سمجھا جاتا تھا، اور فرد کو حسنِ عمل پر اپنی فلاح سے زیادہ جماعت کی بہبود کا خیال مجبور کرتا تھا۔ یہ سمجھ لینے کے بعد کہ جماعت سے مراد غیر لوگ نہیں تھے بلکہ اپنے شہری، اپنا قبیلہ اپنا خاندان، اپنے بزرگ، ہم کو اس کا اندازہ ہو جائے گا کہ مذہبی فرائض ہر شخص کی نظروں میں کس قدر اہمیت رکھتے ہوں گے اور مذہب کو جزو و کل، فرد اور جماعت میں ربط قائم رکھنے میں کتنا دخل ہوگا۔

مذہب کی طرح خاندان کی محبت نے بھی یونانیوں کی سیرت کی تشکیل میں بہت حصہ لیا۔ یونانیوں کو بچپن سے خاندان اور برادری کا لحاظ رکھنا اور ذاتی اغراض پر خاندان اور برادری کی ضرورتوں کو ترجیح دینا سکھایا جاتا تھا، اور اس طرح خاندانی اصول تربیت وفاداری اور ایثار کے جذبے کو، جس کے بغیر اعلیٰ سیاسی زندگی ممکن نہیں، سب سے پہلے بیدار کرتے اور نشو و نما دیتے تھے۔ اخلاقی تعلیم ہر ملک میں دی جاتی ہے، مگر فرد کا اپنی ذات کو خاندان اور قبیلے میں محو کردینا، حقوق کے بجائے فرائض پر زور دینا، کہیں بھی اس طرح سے تربیت کا مرکز نہیں بنایا گیا جیسے یونان میں۔ انہیں مذہبی اور خاندانی اصولوں کا دائرۂ عمل وسیع کردیا گیا تو وہ سیاسی زندگی کے اصول بن گئے۔ ارسطو، جس کی تصانیف اہلِ یونان کے صدیوں کے تجربے اور فلسفے کا نچوڑ ہیں، "سیاسیات" میں لکھتا ہے: "میاں اور بیوی کے، والدین اور اولاد کے تعلقات، اُن کے جداگانہ

اوصاف [1] ، اُن کے باھمی سلوک میں اچھے برے کی تمیز ، اچھے کو اختیار کرنے اور برے سے بچنے کا طریقہ ، ان مسائل پر اسوقت بحث ہوگی جب ہم حکومت کی مختلف صورتیں بیان کریں گے - چونکہ ہر خاندان ریاست کا جزو ہے اور یہ تعلقات خاندانی زندگی میں شامل ہیں ، اس لئے اجزا کے اوصاف کو کل کے اوصاف کے مناسب ہونا چاہئے - یہ مان لینے کے بعد کہ کسی ایک جزو کے وصف کا اثر ریاست کے وصف پر پڑتا ہے ، ظاہر ہے کہ عورتوں اور بچوں کی تعلیم میں ریاست کے مقاصد کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ، کیونکہ بچے بڑے ہوکر ریاست کے شہری بنتے ہیں اور عورتوں پر ریاست کی نصف آبادی مشتمل ہوتی ہے " -

یونانی سیاسیات پر مذہب اور خاندان کا ، اور مذہب اور خاندان پر سیاسیات کا رنگ چڑھانے میں ملک کے جغرافی حالات نے بہت مدد دی - یونانیوں کی بستیاں چھوٹی چھوٹی وادیوں میں تھیں جو ہر طرف اونچے پہاڑوں سے گھری ہوتی تھیں ، آمد و رفت ہوتی تھی ، مگر کم ، کیونکہ تجارت بدیسیوں کے لئے چھوڑ دی گئی تھی اور زراعت پیشہ لوگوں کو سفر کرنے کی زیادہ حاجت نہیں ہوتی - اس لئے ہر بستی میں زندگی نے ایک نرالا رنگ اختیار کیا اور مذہب اور خاندانی روایات اور اخلاق نے اس نرالے پن کے احساس کو اور بھی قوی کر دیا - رفتہ رفتہ جب بستیاں بڑھ کر شہری ریاستیں ہو گئیں تو ہر شہری ریاست جداگانہ مذہبی ، قانونی ، رسمی اور تہذیبی خصوصیات کا مجسمہ بن گئی اور سیاسی جد و جہد کا محرک ، اور وفاداری اور ایثار کی بنا سیاسی فلسفے سے زیادہ وہ محبت ہوگئی جو ہر شخص کو اپنے عزیز سے اور اپنی چیز سے ہوتی ہے -

یونانیوں کی سیرت بھی کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ ریاست سے خاندانی تعلقات اور شہری ریاست کی محدود زندگی ان کے لئے موزوں ثابت ہوئی - اس معاملے میں ان میں اور انگریزوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے - " ہر انگریز کا گھر اس کا قلعہ ہوتا ہے " اور انگلستان کے اکثر سیاسی فلسفیوں نے اس قلعہ کو مضبوط کرنے کی کوشش کی ہے - یونان میں کسی کو یہ کہنے

[1] Virtue — جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خاص خوبی یا جوہر - اس کے لئے " وصف " کا لفظ سب سے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے -

کا حوصلہ نہیں تھا۔ کسینوفون [۱] کے " تذکرے " میں ایتھنز [۲] کے شہریوں کا ایک مثالی نمونہ بیان کرتا ہے۔ " میں کبھی اپنا وقت گھر پر نہیں صرف کرتا۔ میری بیوی اکیلی گھر بار کا کام بہت اچھی طرح سنبھال سکتی ہے۔" اور اس کو گھر پر بیٹھنے کی کوئی وجہ بھی نہیں تھی۔ وہ فطرتاً گھریلو زندگی سے مناسبت نہیں رکھتا تھا، اسے شوق تھا لوگوں سے ملنے کا، بازاروں اور چوکوں میں ٹہلنے کا، جہاں اس کے سب جان پہچان والے جمع ہوا کرتے تھے۔ وہ شہر میں تقریباً ہر شخص کو جانتا تھا، سیاسی بحثیں روزمرہ کی دلچسپیوں میں داخل تھیں، اکلیسیا (یا شہر کی قانون ساز مجلس) کے جلسے، مقدمے، سب کھلے میدان میں ہوا کرتے تھے۔ ہر مہینے چوتھے روز کوئی تہوار ہوتا تھا جس میں ادھر ادھر سے لوگ آتے اور دنیا کی خبریں سناتے۔ کچھ نہیں تو بحث مباحثے کا موقع تو ہر وقت تھا۔ سیاسی معاملات اور شخصیتوں پر رائے زنی کرنا یونانی کا سب سے بڑا حق اور سب سے دلچسپ مشغلہ تھا۔ ارسطو کا نظریہ کہ " انسان ایک حیوان سیاسی ہے " اس کا ذاتی خیال نہیں تھا بلکہ یونانیوں کی فطرت کا آئینہ ہے۔ سیاسی مباحثے ایتھنز والوں کی زندگی کا مرکز تھے۔ ان کے بغیر انہیں جینا دوبھر ہو جاتا۔ یہی حال کم و بیش یونان کے ہر شہر کا تھا، اور اسی وجہ سے یونان میں بادشاہی کبھی پسند نہیں کی گئی۔ بادشاہ " اپنی بات اپنے دل میں رکھتا ہے "، یونانی اسے اپنا حق سمجھتے تھے کہ تمام سیاسی کارروائیاں برسر بازار ہوں اور ہر شخص رائے زنی کا شوق پورا کرسکے۔ مگر اس ذوق اور رغبت کے باوجود یونانیوں کے لئے سیاسی مسائل میں صائب رائے قائم کرنا دشوار ہو جاتا اگر انہیں روزی حاصل کرنے میں اتنی مشکلیں ہوتیں جتنی اور ملکوں کے باشندوں کو۔ یونانیوں کی سیاسی کارگزاری فراست اور ہوشیاری، تعجب کی چیز نہیں تھی، تو اس وجہ سے میسر ہوئی کہ ان کی ضروریات مطلقاً کم تھیں اور معمولی اس قدر پر مشتمل کہ معاش پیدا کرنے کے لئے زیادہ محنت درکار نہ تھی، کچھ اس وجہ سے کہ یونان میں شروع ہی سے غلامی کا رواج ہو گیا، اور محنت اور مشقت کے سارے کام غلاموں کے سپرد کردئے گئے۔ اسپارٹا [۳] کے معاشی

Xenophon—[۱]
Athens—[۲]
Sparta—[۳]

نظام کا دار و مدار غلاموں پر تھا - ایتھنز کی حالت ایسی تو نہیں تھی ' مگر غلاموں کے بغیر یہاں بھی کام چلنا دشوار تھا - باقی ریاستوں کی حالت ان دونوں کے درمیان تھی - اس لئے یونان کے سیاسی اداروں پر بحث کرتے ہوئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ سیاسیات میں دخل صرف آزاد لوگوں کو تھا اور اُن کی آزادی اور فراغت کی قیمت اُن کے غلام ادا کرتے تھے -

(۲)

اکثر شہری ریاستوں کی بنا چھٹی صدی قبل مسیح کے شروع میں پڑی ' جب وہ معاشی انقلاب جو سکے کی ایجاد کی وجہ سے پیدا ہوا اپنا پورا اثر ڈال چکا تھا ' اور زمینداروں ' کاشتکاروں ' تاجروں اور فوجی طبقے کی باہمی جنگ کا ایک طرح سے فیصلہ ہو گیا تھا - سپارٹا میں فوجی طبقہ اور طبقوں پر بالکل حاوی ہوگیا اور لی کرگس [۱] نے اپنے قوانین کے ذریعے سے اِس صورت حال کو مستقل کر دیا - اس سے کچھ پہلے (۵۹۴ ق م میں) سولن [۲] نے اس ہیجان کو رفع کرنے کی کوشش کی جو ایتھنز کی ریاست میں پیدا ہوگیا تھا ' اور ایتھنز والوں کی درخواست پر اس نے معاشی ' اور سیاسی خرابیاں دور کرنے کے لئے قانون بنائے - اُس کے قانونوں نے اس جمہوریت کے بیج بوئے جس نے ایتھنز کی ریاست کو یونان کے سیاسی تجربوں میں سب سے زیادہ دلکش اور سبق آموز بنا دیا - ایتھنز کے سیاسی اداروں نے قومی سیرت کی نشو و نما میں خاص طور پر مدد دی - انھوں نے سپارٹا کے دستور کے برخلاف غریب امیر کسی کو بیجا پابندیوں سے نہیں جکڑا اور اِسی وجہ سے حیرت انگیز سیاسی اور ذہنی کارناموں کا باعث ہوئے - زمینداروں اور کاشتکاروں کے جھگڑے کو سولن نے یوں طے کیا کہ اُس وقت کاشتکاروں پر جتنا قرضہ تھا وہ سب منسوخ کر دیا ' کیوں کہ یہی قرضہ انھیں برباد کر رہا تھا ' اور اس کے چند سال بعد پی سس ٹریٹس [۳] نے ' جو چھوٹے زمینداروں کی مدد سے ایتھنز کا بادشاہ ہوگیا تھا ' زمینداروں کو اپنے پاس سے روپیہ دے کر ان کی مشکل کو حل کر دیا - یہ تدبیریں خاص طور پر قابل ذکر اس سبب سے ہیں کہ یونانی شہروں میں آخر تک

---

[۱]—Lycurgus

[۲]—Solon

[۳]—Pisistratus

اصل آبادی کاشتکاروں اور زمینداروں کی رہی ' اور زرعی مسائل کو حل کئے بغیر ریاست میں امن قائم رکھنا مشکل تھا ۔ سپارٹا میں جو طریقہ اختیار کیا گیا ' یعنی کاشتکاروں کو زمینداروں کا غلام بنا دینا ' وہ سولن کی اصلاحات سے ہرگز بہتر نہ تھا ' گو بعض یونانی فلسفیوں نے سپارٹا کے نظام کی تعریف اس بنا پر کی ہے کہ وہ فطرت کے مطابق تھا ' اس نے اُن لوگوں کو جو آزادی کے اہل نہیں تھے پابند رکھا ' اور اُن لوگوں کو جن کی فطرت میں حکمرانی کا مادہ تھا حاکم بنایا ۔ مگر سپارٹا کا آزاد طبقہ اپنی آزادی قائم رکھنے کے لئے زرعی غلاموں سے ہمیشہ لڑنے اور ان کو دبائے رکھنے پر مجبور رہا ' وہ اخلاقی صفات جو ریاست کا بانی اپنے اداروں کے ذریعے سے پیدا کرنا چاہتا تھا بہت جلد ناپید ہوگئیں ' اور وہ عمارت جو ظلم کی بنیاد پر کھڑی کی گئی تھی بہت کمزور ثابت ہوئی ۔ اس کے برعکس ایتھنز میں سولن نے روپے کے بدلے آزادی بیچ دینے اور غلام بنانے کی ممانعت کر دی ' اور کو غلام رکھنے کا رواج بتدریج رہا ' پھر بھی ایسا تو ہو گیا کہ کاشتکار غلامی سے بچ گئے اور بعد کو انہوں نے ایتھنز کی عظمت قائم کرنے اور اس کے جمہوری اداروں کو کامیاب بنانے میں پورا حصہ لیا ۔

سپارٹا کے اداروں کا مقصد ایک فوجی اشرافی حکومت قائم کرنا تھا ۔ سولن خود طبقۂ اشراف کا رکن تھا مگر اُس نے جمہوریت کو اپنا معیار بنایا ' اُس نے مرکزی حکومت میں تو عوام کا دخل نہیں رکھا لیکن یہ حق ہر شخص کو دے دیا کہ محتاج اور بے بس لوگوں کی طرف سے عدالت میں انصاف طلب کر سکے ' اور مقدموں کا فیصلہ کرنے کو ایک جوری (۱) مقرر کی جس کا انتخاب عوام میں سے ہوتا تھا ۔ عدالت کے تمام عہدے دار ' جن کا تقرر صرف ایک سال کے لئے ہوتا تھا ' اکلیسیا ' یعنی مجلس عامہ کے سامنے اپنی کارگزاری کے متعلق رپورٹ پیش کرنے پر مجبور کئے گئے ' اور اس طرح عدالتی مقدموں میں امیروں کا بیجا دباؤ ڈالنا ان کے لئے دشوار ہو گیا ' ان قوانین میں عوام کو خوش کرنے کے لئے بہت سی ترغیبیں تھیں ' مگر کوئی ایسا قانون نہیں تھا جس سے اشراف کے مفاد کی حق تلفی ہوتی ' اور اسی وجہ سے ان قوانین کی بڑی مخالفت نہیں کی گئی ۔ جب سولن کے شہر چھوڑ کر چلے جانے پر اس کا رشتہ دار پیسس ٹریٹس بادشاہ ہو گیا تو اس نے بھی

(۱) Jury.

ان اداروں کو قائم رکھا - سولن کسی ایک طبقے کا طرف دار نہیں تھا ، وہ معاشرے میں ہم آہنگی اور توازن پیدا کرنا چاہتا تھا اور اس میں وہ کامیاب ہوا - سیاسی نظام کو مکمل کرنے میں جو کسر باقی تھی وہ اس کے بعد کلائس تھینز [۱] نے پوری کردی - کلائس تھینز نے ریاست کی آبادی کو نئے سرے سے اور نئے اصولوں پر تقسیم کیا ، کیوں کہ پرانے طریقے نے آبادی میں فرقے پیدا کردئے تھے جن کے درمیان خاصی عداوت رہتی تھی - اکلیسیا کو ، جو پہلے بہت کم اقتدار رکھتی تھی ، اُس نے ملک کا فرماں روا بنا دیا اور کام میں آسانی کے لئے عملی اختیارات اکلیسیا کی منتخب کی ہوئی دس کمیٹیوں کے ہاتھ میں دیدئے جو یکے بعد دیگرے برسر اقتدار ہوا کرتی تھیں - یوں ایتھنز کی ریاست ایک مکمل جمہوریت بن گئی ، اور شرفا کے طبقے نے یہ سمجھ کر کہ جمہوری اداروں کو تسلیم کر کے ان سے فائدہ اٹھانا ان کے حق میں خالص اشرافی یا چند سری نظام حکومت سے بہتر ہے اس کو اور تقویت پہنچائی -

سولن اور ایتھنز کے دوسرے مصلح جس طرح ایک طبقے کا تسلط دوسرے طبقوں پر گوارا نہیں کرتے تھے اُسی طرح وطنیت کی تنگ نظری سے بھی بری تھے - غیروں کو شہریوں کے حقوق دینے میں دوسری شہری ریاستوں میں جو سخت شرطیں تھیں وہ ہمیں ایتھنز میں نظر نہیں آتیں - بلکہ سولن نے قانون کے ذریعے سے غیروں کو ایتھنز کے شہری بننے کی ترغیب دلائی - دوسری طرف شہریوں اور خصوصاً شرفا کے طبقے میں امیر غریب کا فرق مٹانے کے لئے جو ضابطے اور قاعدے بہت سے اور شہروں میں مقرر کئے گئے ایتھنز میں نہیں پائے جاتے - ایتھنز میں نہ سب کے مل کر کھانے کی رسم رائج کرنا ضروری سمجھا گیا ، نہ زمین کی ملکیت میں کسی قسم کی اشتراکیت قائم کرنا ، حتیٰ کہ ریاست تعلیم کی ذمہ دار بھی نہیں بنائی گئی - سپارٹا کے شہری ایک خاص وردی پہنتے تھے ، اُن کے کھانے کی چیزیں بھی مقرر تھیں ، لیکن شہریوں میں جتنا نفاق وہاں رہا اتنا ایتھنز میں شخصی آزادی کے باوجود نہیں پیدا ہوا - بلکہ جیسا ایتھنز کے سب سے بڑے مدبر پریکلیز [۲] نے اپنی مشہور ماتمی تقریر میں بیان کیا ہے ، یہ آزادی ہی ایتھنز کی محافظ اور

Cleisthenes—[۱]

Pericles—[۲]

رہبر تھی - اِس تقریر میں پیرکلیز نے ایتھنز کی جمہوریت کی روح ' اُس کی مخصوص تہذیب کا جوہر بھی دکھایا ہے : ''ہمارا طرز حکومت ہمسایوں کی دیکھا دیکھی قائم نہیں ہوا ' ہم خود دوسروں کے لئے نمونہ ہیں ' اُن کے مقلد نہیں ہیں - ہمارا دستور جمہوری کہلاتا ہے' اِس لئے کہ حکومت چند لوگوں کے ہاتھ میں نہیں ہے ' بلکہ پوری جماعت کے ہاتھ میں ہے- ذاتی جھگڑوں میں ہمارا قانون سب کے ساتھ یکساں انصاف کرتا ہے اور ہماری رائے عامہ زندگی کے ہر شعبہ میں جہاں کار نمایاں کا موقع ہو ہنر کی قدر اور عزت کرتی ہے ' کسی فرقے کی رعایت سے نہیں بلکہ کام کی خوبی دیکھ کر - ہم سیاسی زندگی میں ہر ایک کو اپنا جوہر دکھانے کا موقع دیتے ہیں اور یہی اصول ہم اپنے روزمرہ کے باہمی تعلقات میں برتتے ہیں - ہمارا ہمسایہ اپنے مذاق کے مطابق خوشی منائے تو ہم اُسے نہ تیکھی نظروں سے دیکھتے ہیں نہ برا بھلا کہتے ہیں- ہم اُن چھوٹی چھوٹی بدمزگیوں کی حرکتوں سے پرہیز کرتے ہیں جن کی چوٹ چاہے دکھائی نہ دے مگر جن کے دل پر لگتی ہے اُنہیں داغ دیتی ہے - ملنے ملانے میں ہم بے ریا اور با مروت ہیں ' مگر اپنی ریاست کے انتظامی معاملات میں ہم سختی سے قانون کی پیروی کرتے ہیں - اُن چیزوں کا جو احترام کے قابل ہیں ہم احترام کرتے ہیں ' جو کوئی بر سر اقتدار ہو اُس کی ہم فرماں برداری کرتے ہیں - قوانین کی اطاعت کرتے ہیں خصوصاً اُن کی جو مظلوموں کی حمایت میں بنے ہوں اور اس اخلاقی معیار کا بہت پاس رکھتے ہیں جس کی خلاف ورزی باعث شرم و بدنامی ہے - پھر بھی ہمارا شہر محض کام کاجی لوگوں کی بستی نہیں - کسی اور شہر میں تفریح کا اتنا سامان نہیں ' کہ ہر دن ورزشی مقابلے اور قربانیاں ہوتی رہتی ہیں ' ایسی ایسی عمارتیں موجود ہیں جن کے حسن سے ہر وقت آنکھ کو نور ' دل کو سرور حاصل ہوتا رہتا ہے ' اور اگر ہم یہی مناسب سمجھتے ہیں کہ اپنے کو سخت جسمانی تربیت کی زنجیر میں جکڑ کر نہیں بلکہ بے تکلفی سے خطروں کا سامنا کریں اور ریاست کی سکھائی ہوئی بہادری کے بجائے اپنی فطری خوانسردی پر بھروسا کریں ' تب بھی ہم ہی فائدے میں رہتے ہیں ' اس لئے کہ ہم آنے والی مصیبتوں کے لئے تیاری کرنے کی کلفتوں سے بچتے ہیں ' اور جب ہم پر کوئی مصیبت آتی ہے تو ہم اتنے ہی مرد میدان ثابت ہوتے ہیں جتنے ہمارے ٹھکے ہوے کی چال

چلنے والے حریف - اور باتوں کی طرح اس معاملے میں بھی ہمارے شہر نے ایک ایسی مثال پیش کی ہے جو تعریف کی مستحق ہے... ہم حسن پرست ہیں، مگر اعتدال کے ساتھ؛ اس دانائی کے قدردان ہیں جس سے مردانگی میں فرق نہ آئے - دولت ہمارے لئے محض دکھاوے اور لاف زنی کا سامان نہیں بلکہ اعلیٰ مقاصد کا ذریعہ ہے - ہم اسے حقیر نہیں سمجھتے جو غریب ہو، بلکہ اسے جو غربت کو دور کرنے کی کوشش نہ کرے - ہمارے شہری ذاتی اور قومی فرائض یکساں انجام دیتے ہیں، اور اپنے خانگی مشغلوں میں ایسے منہمک نہیں ہوجاتے کہ شہر کے معاملات سے غافل ہوجائیں - عمل میں ہم سے زیادہ منچلا کوئی نہیں، لیکن عمل سے قبل ہم سے زیادہ کوئی غور بھی نہیں کرتا... بنی نوع انسان میں بس ہم ہی ایسے ہیں جو اپنا فائدہ سوچ کر نہیں بلکہ آزادی پر دلیرانہ بھروسا کر کے غیروں پر احسانات کرتے ہیں - مختصر یہ کہ میں اپنے شہر کی نسبت دعویٰ کرتا ہوں کہ وہ یونان کے لئے ایک نمونہ ہے اور اگر فرداً فرداً مقابلہ کیا جائے تو اس کے شہری زندہ دلی، کمالات کی رنگارنگی، اور ذہنی اور جسمانی خوداعتمادی میں کسی سے کم نہیں" - سچ ہے، ایتھنز کے شہری کسی سے کم کیوں ہوتے - اُن کے پاس جوانمردی اور ایثار کے نمونے موجود تھے اور پرکلیس کی طرح اُن کا بھی عقیدہ تھا کہ "ساری دنیا اعلیٰ شخصیتوں کی یادگار ہے - اُن کی داستان صرف اُن کے وطن میں اُن کے سنگ مزار ہی پر کندہ نہیں ہے بلکہ دیر تک اور دور تک بغیر کسی ظاہری علامت کے لوگوں کی زندگی میں سمائی ہوئی اور بسی ہوئی رہتی ہے" -

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ پانچویں صدی ق - م میں ایتھنز کے رہنما اپنی ہمت ایسے عقیدوں سے بڑھاتے تھے، اور ایتھنز کی جمہوریت کا نصب العین ایک عرصہ تک وہی تھا جو پرکلیس نے بیان کیا ہے - لیکن افسوس ہے یہ حالت بہت جلد بدل گئی - ۴۳۱ ق - م میں سپارٹا سے جو جنگ شروع ہوئی اُس نے رفتہ رفتہ پرانے حوصلے سب بدلا دئے اور وہی ریاست جس نے یونان کو ایران کی غلامی سے بچایا تھا اور کمزور ہمسایوں کی حفاظت کے لئے اپنی سرکردگی میں ایک سیاسی اتحاد قائم کیا تھا خود بڑا اندھیر کرنے لگی اور بے اصولی اور خود غرضی میں مبتلا ہوگئی -

وہی مورخ جس نے پرکلیس کا خطبہ نقل کیا ہے پانچویں صدی کے ختم ہونے سے پہلے کی ایک تقریر کا ذکر کرتا ہے جو ایتھنز کے سفیروں نے شہر میلوس [1] میں اپنی ریاست کی پالیسی حق بجانب ثابت کرنے کی غرض سے کی تھی: "ہم جانتے ہیں اور تم بھی جانتے ہوگے کہ لوگ انصاف کے لئے اسی وقت جھگڑتے ہیں جب اُن کی طاقت برابر ہو، لیکن جب ایک فریق زبردست ہو تو وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے اور جو کمزور ہوتا ہے اُسے سر جھکانا پڑتا ہے ... دیوتاؤں کی نسبت ہمارا خیال ہے اور انسانوں کی نسبت ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کا یہ ناگزیر اور ہمہ گیر قانون ہے کہ طاقتور حکومت کرے۔ ہم نے یہ قانون نہیں بنایا اور نہ سب سے پہلے اس پر عمل کیا، بلکہ یہ پہلے سے چلا آتا ہے۔"

آخر اس افسوس ناک تنزل کا سبب کیا تھا؟ سقراط اور افلاطون نے، جو یونان کے سب سے بڑے معلم اور نوعِ انسانی کے نہایت قابلِ قدر رہنما ہیں، ایتھنز کی گرتی ہوئی حالت پر غور کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ سیاسی اور اخلاقی تنزل اس وجہ سے ہوا کہ لوگوں کو اخلاق و معاشرت کا صحیح علم حاصل نہیں تھا، اور ہو بھی نہیں سکتا تھا، اس لئے کہ اُن کے جو لیڈر رہبر تھے وہی انہیں گمراہ کر رہے تھے۔ لیکن خطا صرف رہبروں کی نہیں تھی۔ ایتھنز کی جمہوریت کو کامیاب چند روشن ضمیر شخصیتوں نے بنایا تھا، ایتھنز کے شہریوں میں اتنی استعداد نہیں تھی کہ اپنے رہبروں کے بغیر اپنی عظمت قائم رکھ سکیں۔ جب تک اُن کی ذہنیت پر اُن کی روایات اور قدیم اخلاقی تعلیم کا اثر رہا تب تک وہ سنبھلے رہے، لیکن ایرانی جنگوں میں فتحیاب ہونے کے ساتھ ہی عقلیت کا دور شروع ہوا اور عقل کی پرستش میں لوگ اُس آئین حیات کو بھول گئے جس نے اس وقت تک اُن کی رہنمائی کی تھی۔ عقل نے دیوتا کے اور تمام دیوتاؤں کو تو نکال باہر کیا لیکن اُس میں ابھی تک اتنی طاقت نہیں تھی کہ اکیلا راج کر سکے۔ یونان کی سیاسی اور اخلاقی زندگی میں انتشار پیدا ہوگیا، خود غرضی اور نفس پرستی علمی نظریوں کا بھیس بدل کر کوچہ و بازار میں پھرنے لگی اور ایک صدی کے اندر نہ صرف ایتھنز کی عظمت خاک میں مل گئی بلکہ تقریباً یونان کی تمام شہری ریاستیں تباہ ہو گئیں۔

پہلا باب

سیاسی غور و فکر کا آغاز

پانچویں صدی ق - م کا آخری حصہ انتہائی ذہنی سرگرمی کا دور تھا - اسی زمانے میں سیاسی مسائل پر وہ بحث چھڑی جس کا نتیجہ افلاطون اور ارسطو کی سیاسی تصانیف ہیں - لیکن سیاسی مسائل پر غور کرنا اور سیاسی اصول قائم کرنا لوگوں نے اس سے بہت پہلے شروع کر دیا تھا - ایتھنز کے قانون ساز سولن نے اپنی نظموں میں کہیں کہیں وہ اصول بیان کیے ہیں جن کو وہ سب سے بہتر سمجھتا تھا اور جن کو اس نے ایتھنز کے دستوری قوانین معین کرتے وقت مدنظر رکھا - فیثاغورث [۱] اور ای اونیا [۲] کے فلسفیوں نے ' گو ان کا اصل موضوع بحث سیاسیات نہیں تھا ' بہت سے اصول مدون کیے جن کا سیاسی فلسفیوں اور خصوصاً افلاطون پر بہت گہرا اثر ہوا - فیثاغورث اس زمانہ کے علم ریاضیات کا ماہر تھا - ریاضیات سے اس نے ایک خاص فلسفۂ حیات اخذ کیا اور ایک حلقہ قائم کیا جس کے اراکین اس فلسفے کے مطابق زندگی بسر کرتے تھے - اس فلسفے کا ایک سیاسی پہلو بھی تھا - "ایک عدد اس وقت تک سالم رہتا ہے جب تک اس کے اجزا برابر رہیں - ریاست کی بنا انصاف پر اس وقت تک رہتی ہے جب تک اس کے اجزا میں مساوات ہو اور انصاف کا مقصد ہی اس مساوات کو قائم رکھنا ہوتا ہے" - فیثاغورث نے انسانوں کو تین قسموں میں تقسیم کیا ' عقل پرست ' شہرت پرست اور دولت پرست ' اور انہیں کو معاشرے اور ریاست کے اجزا قرار دیا - یہ دونوں نظریے اور خصوصاً اعتدال کی وہ تعلیم جسے ذاتی کی غیبی آواز نے ایک الہامی اور مذہبی حیثیت دی تھی اور فیثاغورث نے خالص علمی حیثیت سے پیش کیا تھا ' افلاطون کی "ریاست" اور ارسطو

Pythagoras--[۱]

Ionia--[۲]

کی "سیاسیات" میں ملتی ہے اور اس کا اثر صرف علم ہی تک محدود نہیں رہا بلکہ عمل پر بھی پڑا - ایونیا کے فلسفی بھی جنہیں ریاضیات سے زیادہ مادے کی حقیقت سے بحث تھی ' سیاسیات پر اپنے علم کی روشنی ڈالتے رہے - ہیریکلائٹس [۱] کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان کو اپنی زندگی قانون کے مطابق بسر کرنا چاہئے ' کیونکہ کائنات کا سارا کارخانہ بھی ایک مخصوص آئین کی پابندی سے چلتا ہے - اس کا قول ہے کہ "تمام انسانی قوانین ایک قانون الٰہی پر مبنی ہوتے ہیں جو بے حد مستحکم اور ان کا بوجھ اٹھانے کے لئے کافی ہے ' بلکہ کافی سے زیادہ ہے" - انسان اور فطرت کے درمیان اسے جو مشابہت نظر آئی اسی کی بنا پر اس نے اپنے فلسفیانہ نظریے قائم کئے ' اور جو قوانین عالم فطرت میں کارفرما ہیں وہ انہیں انسانی زندگی پر بھی موثر سمجھتا - فیثاغورث اور اس کے شاگردوں کی طرح ایونیا کے فلسفی بھی اس بات پر متفق تھے کہ حکومت حکیموں کے ہاتھوں میں ہونی چاہئے اور ان کا رجحان اسی بنا پر بادشاہی یا اشرافی حکومت کی طرف تھا - لیکن دراصل یہ نظریے خالص سیاسی نہیں کہے جا سکتے ' کیونکہ ان کی بنیاد دوسرے علوم پر تھی جنہیں سیاسیات سے کوئی واسطہ نہیں -

سیاسیات اور دوسرے علوم کا یہ تعلق ایک عرصے تک قائم رہا اور جن فلسفیوں نے فیثاغورث اور ایونیا کے ماہران طبیعیات سے اختلاف کیا انہوں نے سیاسی نظریوں میں بھی جدتیں کیں - ایک لحاظ سے یہ ترقی کی علامت تھی ' اس لئے کہ سیاسیات اور فلسفے میں انسانی عقل کو زیادہ دخل ہوگیا اور وہ نتیجے جن سے فلسفیوں نے ان نظریے اخذ کئے تھے سب معرض بحث میں آگئے - لیکن پرانے نظریوں کو رد کرنے کی دھن میں بہت سے ایسے اصول بھی رد کردئے گئے جو مسلمہ اخلاق کی بنیاد تھے - پانچویں صدی کے آخری حصے میں علم حاصل کرنے کا شوق بہت عام اور بہت عام ہوگیا تھا - ارسطو اپنی "سیاسیات" میں لکھتا ہے: "لوگوں نے ایران پر فتح پانے کے بعد ہر میدان میں قدم بڑھایا ' کسی مخصوص علم کو نہیں بلکہ علم مطلق کو اپنا موضوع تحقیق بنایا ' اور معلومات کا دائرہ وسیع کرتے چلے گئے" - لیکن وہ سطحی علم جو انہوں نے حاصل تھا اور جس کو انہوں نے اپنی زندگی میں فوراً

Heraclitus—[1]

عملی جامہ پہنایا انہیں راہ راست پر رکھنے کے لئے کافی نہیں تھا ؛ ان لوگوں کو مٹانے اور برباد کرنے کا جسکا پڑ گیا مگر تعمیر کی صلاحیت ان میں نہیں پیدا ہوسکی - اس ذہنی تخریب کا الزام سوفسطائیوں پر لگایا گیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں - سوفسطائی ہمخیال لوگوں کی جماعت نہیں تھے ' بلکہ پیشہور معلم جو ان تمام علوم میں کامل ہونے کا دعوی کرتے تھے جن کی اس زمانے میں ضرورت تھی ' صرف و نحو ' خطابت ' الہیات ' مناظرہ ' علم‌الابدان وغیرہ - تمام یونانی فلسفیوں کی طرح ان کا مقصد بھی صرف علم سکھانا نہیں بلکہ اس علم کے مطابق صحیح عمل اور کامیاب طریقۂ زندگی کی تعلیم دینا تھا - ان کی جو اہمیت ہے وہ ان کے علمی نظریوں کی وجہ سے نہیں بلکہ اس سبب سے کہ وہ پہلے لوگ تھے جنہوں نے تعلیم کو اپنا پیشہ بنایا اور ان کے سوا علم کی پیاس بجھانے والا کوئی نہ تھا - افلاطون ' جو سب سے زیادہ ان کا شاکی ہے ' خود اس کا اعتراف کرتا ہے کہ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو سچے علم اور نیک عمل کے قائل تھے ' اور ذہنی تخریب کے بانی نہیں تھے بلکہ اسے روکنے کی کوشش کرتے تھے - وہ اصل مجرم سوفسطائیوں کو نہیں اُن کے شاگردوں کو قرار دیتا ہے ' بلکہ ان سے بھی بڑھ کر اُن عام خیالات کو جو استادوں اور شاگردوں کو یکساں غلط راہ پر چلا رہے تھے -

سوفسطائیوں نے بہت کم علمی یادگاریں چھوڑی ہیں اور ان کے خیالات کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہو سکا ہے وہ زیادہ تر افلاطون ' کسینوفون اور ارسطو کے ذریعے سے - افلاطون نے اپنے مکالموں گورگی‌ایس [۱] اور پروتےگوریس [۲] کے عنوان دو مشہور سوفسطائیوں کے نام پر رکھے ہیں اور ان کے خاص فلسفے پر بحث بھی کی ہے - گورگی‌ایس فن خطابت کا معلم تھا جو ۴۲۷ ق — م میں ایتھنز آیا - اسے دراصل اخلاقی اور سیاسی فلسفے سے کوئی واسطہ نہیں تھا ' مگر وہ فن خطابت سکھاتا تھا اور خطابت کو سیاسی زندگی میں بہت دخل رہا ہے - افلاطون نے اپنے مکالمے کا عنوان گورگی‌ایس اسی وجہ سے رکھا ہے کہ وہ ان خرابیوں پر بحث کرنا چاہتا تھا جو خطابت کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہیں- گورگی‌ایس کے برخلاف پروتےگوریس (۵۰۰ — ۴۳۰) مخصوص سیاسی خیالات رکھتا تھا اور وہ سقراط سے سیاسی رہبری پر

[۱] — Gorgias

[۲] — Protagoras

بحیثیت ایک فن کے بحث کرتا ہے۔ یوں تو ماہران طبعیات کے مقابلے میں وہ اس خیال کا حامی تھا کہ انسان کی عقل سلیم ہر چیز کا مستحکم معیار ہے اور انسان کو چاہئے کہ حقیقت کو خارجی دنیا میں تلاش کرنے کے بجائے اپنے غور اور تجربے کے ذریعے سے اُسے معلوم کرنے کی کوشش کرے، لیکن اخلاقیات اور سیاسیات میں اس کا رجحان انفرادیت کی طرف نہیں تھا۔ اِس کا عقیدہ تھا کہ ریاست کی بنیاد اور اس کے قائم ہونے کی معروف انسانی ضروریات میں، مگر ساتھ ہی وہ قانون کی افضلیت کا معتقد تھا، اور ادب اور انصاف کے اصول اُس کے نزدیک خدا کی طرف سے براہ راست اترے ہوئے اصول تھے، جن کے بغیر ریاست کی حیثیت افراد کے ایک مجموعے سے زیادہ نہیں ہوسکتی، اور اس کا مقصد صرف انسانی زندگی کی ادنیٰ حاجتوں رفع کرنے تک محدود رہتا ہے۔ اُس کے خیالات کا خاص یونانی رنگ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ریاست کو دراصل ایک تعلیمی ادارہ سمجھتا تھا اور یہ مانتا تھا کہ جیسے استاد اپنے شاگردوں کی صحبت اور ان کے ذہن کے نشو و نما کی بہترین تدبیریں سوچتا ہے ویسے ہی ریاست قانون کے ذریعے سے سیاسی اور اخلاقی زندگی کو بہترین شکل دیتی ہے۔

ابتدائی زمانے کے سوفسطائیوں میں تخریب کے ساتھ تعمیر کا بھی حوصلہ تھا اور ان کی تعلیم میں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جو جماعت اور فرد کے ربط اور ہم آہنگی میں خلل ڈالتی۔ لیکن آگے چل کر سوفسطائیوں کے حلقوں میں بعض نظریات ایسے آگئے جو عام ذہنیت کے لئے بہت خطرناک تھے، اور خودرائی اور عقل پرستی کی فضا میں ان کے بہت کم شاگرد ایسے تھے جو ان کا کسی صورت سے جائز استعمال کر سکتے تھے۔ ایونیا کے فلسفیوں نے فطرت کے نظام اور انسانی زندگی میں مشابہت دیکھ کر یہ تعلیم دی تھی کہ فطرت کی طرح انسان کو بھی اپنا کار و بار مقررہ آئین کے مطابق کرنا چاہئے۔ آرکیلاؤس [1]، ایتھنز کے ایک فلسفی نے اس نظریے کو غلط ثابت کردیا اور طبعی قانون اور انسانی قانون میں مشابہت دکھانے کے بجائے ان کے تضاد پر زور دیا۔ فطرت ایک نہایت مبہم لفظ ہے، اسے ہر شخص جو معنی چاہے پہنا سکتا ہے اور انتہا پسند سوفسطائیوں نے اس ابہام سے پورا فائدہ اٹھایا۔ اپنے چیلوں کی ذہنی ضرورتیں پوری کرنے یا ان کی خواہش کو

[1]- Archelaus

صحیح اور اُن کے عمل کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے انہوں نے فطرت اور انسان کے تضاد کی بنا پر بہت سے اخلاقی اور سیاسی نظریے قائم کئے ' نیکی ' انصاف ' اور راست بازی ' قانون کی پیروی ' اور سیاسی اداروں کا احترام ' ان سب کو محض انسان کی مرضی اور مصلحت وقت پر چھوڑ دیا ' اور انسان کو ہر بند سے آزاد کردیا - "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" کا وحشیانہ اصول ' جسے ایتھنز کے سفیروں نے انتہائی دیدہ دلیری سے میلوس کے شہریوں کے سامنے بیان کیا تھا ' پانچویں صدی کے آخر میں ایتھنز میں عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا ' اور اسے رواج دینے میں اس بے حسی کے ساتھ جو پیلوپونی سس [۱] کی جنگ نے پیدا کردی تھی ' سوفسطائیوں کی تعلیم بھی شریک تھی - انہوں نے خود اس اصول کو ایجاد نہیں کیا تھا ' بلکہ دوسروں سے سیکھ کر اپنے شاگردوں کو سکھایا تھا ' لیکن ان کے بغیر اس اصول کی وہ علمی حیثیت نہ ہوتی جو انہوں نے اُسے دے دی ' اور نہ وہ لوگوں کی ذہنیت پر اس قدر حاوی ہو جاتا - اینٹی فون [۲] نامی ایک سوفسطائی کی تصنیف سے ' جو حال میں ملی ہے ' اس بات میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ سوفسطائیوں میں بہت سے ایسے تھے جنہوں نے مروجہ سیاسی اداروں اور مسلمہ آئین حیات کی ذہنی بیخ کنی میں کوئی کسر نہیں اُٹھا رکھی تھی - لیکن دوسری طرف ایسے بھی تھے جنہوں نے تعمیری کوششیں کیں - ارسطو نے اپنی "سیاسیات" میں عینی [۳] ریاستوں سے دو خاکے دئے ہیں جو سوفسطائی معلموں نے بنائے تھے - پہلا کیل کے ڈون [۴] کے رہنے والے فیلی ایس [۵] کا ہے ' جس کا عقیدہ یہ تھا کہ تمام سیاسی دشواریوں کی بنا معاشی بد نظمی ہے اور اس نے تقسیم دولت میں تناسب

---

[۱]—Peloponnesus

[۲]—Antiphon

[۳]—"ideal" "عینی" سے مراد اشیا کے وہ کامل نمونے ہیں جو عالم مثال میں موجود ہیں اور جن کے دنیا کی چیزیں محض ناقص مظاہر ہیں - "عین" اور "عینی" کی اصطلاحیں پوری کتاب میں اسی معنی میں استعمال کی گئی ہیں - ان کی جگہ "تصور" اور "تصوری" کا استعمال بھی رائج ہے -

[۴]—Chalcedon

[۵]—Phaleas

اور توازن قائم رکھنے کے لئے بہت سی صورتیں تجویز کی ہیں - دوسرا ہپوڈےمس [1] کا ہے ' جس نے اپنا عملی نظام زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے - اُس کے خیال میں آبادی کو تین طبقوں میں تقسیم کرنا چاہئے ' کسان ' دستکار اور سپاہی ' اور زمین بھی تین قسم کی ہونی چاہئے ' ایک وہ جو کسانوں کی ذاتی ملکیت ہو ' دوسری وہ جو ریاست کی ملکیت ہو اور جس سے سپاہی طبقے کی حاجتیں پوری کی جائیں ' تیسری وہ جو مذہبی اغراض کے لئے وقف ہو - حاکموں کے انتخاب کا حق تینوں طبقوں کو یکساں ہونا چاہئے - ملکیت اور آبادی کو یوں تقسیم کرنے میں ہپوڈےمس کا مقصود ریاست کو اس ابتری سے محفوظ رکھنا تھا جس سے ہر یونانی شہر کو صدمے پہنچ رہے تھے - لیکن جیسا کہ ارسطو نے اپنی تنقید میں ثابت کر دیا ہے ' ان تجویزوں سے سیاسی خرابیوں کا علاج نہیں ہوسکتا -

---

[1]—Hippodamus

دوسرا باب

سقراط—افلاطون کے پہلے مکالمے

ایتھنز کے بگڑے ہوئے سیاسی اور اخلاقی فلسفے کے خلاف سب سے پہلے ایک شخص نے بغاوت کا جھنڈا بلند کیا جو دنیا کے حق پرستوں میں بہت بلند مرتبہ رکھتا ہے اور جس کا شمار نوع انسانی کے حقیقی محسنوں اور روشن ضمیر رہبروں میں ہوتا ہے - سقراط (۴۷۰-۳۹۹) کی کوئی اپنی تصنیف نہیں ' اس کی زندگی اور اس کی تعلیمات کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ اس کے شاگرد کسینوفون [1] کے " تذکرے " اور افلاطون کے مکالموں سے - لیکن معلومات کی کمی بھی اس کی شخصیت کی روشنی کو دھیما نہیں کرسکتی ہے ' اور اس کی تعلیم سے زیادہ اُس کی زندگی ایک مثال ہے جس سے ہر شخص ہمت ' ایثار اور حق کی راہ میں جان دینے کا سبق حاصل کرسکتا ہے -

سقراط ایک سنگ تراش کا لڑکا تھا ' لیکن علمی شوق نے اُسے آبائی پیشے کو چھوڑ کر بحث مباحثے میں مصروف کردیا ' اور اس کا وقت زیادہ تر علم دوست لوگوں کی صحبت میں گزرنے لگا - روزی کمانے ' کی طرف سقراط نے توجہ نہیں کی اور یہ چنداں قابل اعتراض بھی نہیں ' مگر ایک شہری کی حیثیت سے سقراط نے اپنے تمام فرائض نہایت دیانت داری کے ساتھ ادا کئے امن کے زمانے میں اکلیسیا اور جیوری کے رکن کی حیثیت سے ' اور میدان جنگ میں ہتھیار باندھ کر اس کی زندگی ہر لحاظ سے عام یونانی فلسفۂ حیات کی پیروی پر مبنی تھی اور وہ اپنی قوم کا ایک مثالی نمونہ تھا - لیکن ۳۹۹ ق - م میں اس پر بے دینی اور نوجوانوں کو گمراہ کرنے کا الزام لگایا گیا اور اُسے موت کی سزا دی گئی - بے دینی کا الزام محض ایک بہانہ تھا - سقراط سے ایتھنز کے سیاسی رہبروں

---

[1]—Xenophon

کو عداوت اس وجہ سے ہوگئی تھی کہ ان کے خیال میں وہ اپنی تعلیم کے ذریعے سے جمہوریت کی جڑ کاٹ رہا تھا ' اور چونکہ ایتھنز کے کئی شہری جنہوں نے جمہوریت کے دستور کو پلٹ دینے کی کوشش کی تھی سقراط کے شاگرد نہیں تو اس کے حلقے میں شریک ضرور تھے ' اس لئے یہ الزام صحیح سمجھا گیا ۔ سقراط نے اپنی صفائی میں جو کچھ بیان کیا اُس کا ذکر افلاطون کے مکالمے "اعتذار" [۱] میں تفصیل سے کیا گیا ہے اور وہ بہت قابل غور ہے ۔ سقراط کے نزدیک ایتھنز کے شہریوں کو ایک ایسے شخص کی ضرورت تھی جو ان کے ضمیر کو بیدار کرسکے اور انہیں ان گمراہیوں سے آگاہ کرے جن میں وہ مبتلا ہوگئے تھے ۔ وہ کہتا ہے کہ میری ہستی اُس ڈانس کی سی ہے جسے خدا نے گھوڑوں اور مویشیوں کو ستانے کے لئے پیدا کیا ہے ' اور میں اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ ایتھنز والوں کو اس طرح ستاؤں جیسے کہ ڈانس گھوڑوں کو ستاتا ہے ' اگر مجھے یقین ہوجائے کہ وہ راہ راست پر نہیں چل رہے ہیں ۔ ایتھنز کی اس وقت جو فضا تھی اُس کے لحاظ سے سقراط نے اگر لوگوں کے ستانے پر کمر باندھی تو کچھ بیجا نہیں کیا ' اس لئے کہ لوگوں کی ذہنی اور اخلاقی حالت بہت بگڑ گئی تھی ۔ اُس نے نکتہ چینی کا جو طریقہ اختیار کیا وہ بھی بہت مناسب تھا ۔ وہ خود جاہل بن کر ان لوگوں سے بحثیں چھیڑتا تھا جو عالم ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور جرح کے بعد یہ ثابت کر دیتا تھا کہ ان لوگوں کے خیالات بالکل غلط اور ان کے عقیدے بالکل بے بنیاد ہیں ۔ ظاہر میں تو یہ محض ایک تخریبی اور لاحاصل کوشش معلوم ہوتی ہے ' لیکن جب تک لوگوں کے ذہن ان مغالطوں سے پاک نہ کردئے جاتے جو سوفسطائیوں کے سطحی علم اور ایتھنز کے مدبروں کے تکبر اور خودغرضی نے پیدا کردئے تھے اس وقت تک انہیں صحیح تعلیم دینا ناممکن تھا ۔ اصلاح کی کوشش میں سقراط نے اپنی جان بھی قوم کی نذر کردی ' اور دکھا دیا کہ وہ محض نقاد نہیں بلکہ ایک سچا اور جانباز شہری بھی ہے ۔ جس طرح اس "اعتذار" میں اس نے صاف صاف اعلان کردیا کہ میں ایتھنز والوں کو ستانے پر مجبور ہوں ' اس کا نتیجہ چاہے جو کچھ ہو ' ویسے ہی "کریٹو" [۲] میں اُس نے بغیر کسی

[۱]—Apology

[۲]—Crito

پس و پیش کے یہ بھی کہدیا کہ قانون کی پیروی ہر شہری کا اخلاقی فرض ہے اور قانونی سزا سے گریز کرنے کا اس شخص کو بھی حق نہیں جسے یقین ہو کہ وہ بیگناہ ہے - اسی اصول کی تعمیل میں اس نے دوستوں کے مشورے کے باوجود جیل خانے سے نکل بھاگنے سے انکار کردیا ' اور بغیر شکایت کا ایک لفظ زبان پر لائے زہر کا پیالا پانی کی طرح پی گیا - موت نے اس کی زندگی پر سچائی اور خلوص کی مہر لگادی ' اور آپ حق پرستی اور ایثار کا ایک نمونہ بنا دیا جس پر اہل دل ہمیشہ رشک کرتے رہیں گے -

سقراط کو ایتھنز والوں کے سلوک سے کوئی شکایت نہیں تھی ' لیکن افلاطون (۴۲۸—۳۴۷ ق - م) ' جو اس کے حلقے میں شریک ہوا کرتا تھا ' مگر غالباً اس کا شاگرد نہیں تھا ' اس واقعہ کے بعد سے جمہوریت کا مخالف بن گیا - ویسے بھی اسے عوام سے کوئی لگاؤ نہ تھا ' اس لئے کہ وہ ایک شریف اور رئیس خاندان سے تھا اور ایتھنز کے وہ شرفا بھی جو دستوری حکومت کی کھلم کھلا مخالفت نہیں کرتے تھے جمہوریت کا رنگ دیکھ کر ایتھنز کے دستور کو اپنی حق تلفی سمجھنے لگے تھے - سقراط کی شخصیت کا افلاطون کے دل پر بہت گہرا اثر ہوا ' اور سقراط کی سزا نے اسے یقین دلا دیا کہ جمہوریت ان اعلیٰ فرائض کو انجام نہیں دے سکتی جن کے بغیر ریاست محض افراد کا ایک مجموعہ رہتی ہے - اس کے سیاسی فلسفے کی نشو و نما بتدریج ہوئی ' عام یونانی نقطۂ نظر کے مطابق وہ بھی اخلاق ' سیاسیات اور مذہب کو ایک دوسرے سے جدا اور بے تعلق نہیں تصور کرتا تھا ' اِس لئے اُس کے فلسفے میں ان مسائل پر بلا تفریق ساتھ ساتھ بحث ہوتی ہے - چونکہ اس نے مکالموں کے ذریعے سے اپنے خیالات ظاہر کرنے کا طریقہ اختیار کیا اِس لئے اِس تفریق کی گنجائش اور بھی کم ہوگئی -

" می نو " [1] " پروٹیگوریس " اور " گورگی ایس " اس کے پہلے مکالمے ہیں جن کا موضوع زیادہ تر سیاسیات کے متعلق ہے - افلاطون کے ہر مکالمے میں گفتگو سقراط اور دوچار ایسے اشخاص کے درمیان ہوتی ہے جو مروجہ خیالات کی نمائندگی کرتے ہیں - چونکہ افلاطون اپنی رائے بھی سقراط کی زبان سے ظاہر کرتا ہے اس سبب سے یہ طے کرنا مشکل ہے کہ سقراط جو خیالات بیان کرتا ہے وہ کہاں تک اس کے اپنے ہیں اور کس حد تک افلاطون کے - لیکن

Meno—[1]

اتنا تو ظاہر ہو ہی جاتا ہے کہ سقراط مدبری کو اور قانون کی طرح ایک فن سمجھتا تھا جس میں بغیر استعداد اور تعلیم کے مہارت حاصل نہیں ہوسکتی ' ریاست اور سیاسی زندگی کا مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب ایسی شخصیتوں جن کا علم اور عمل کامل ہو اس کی رہبر اور حکمران بنائی جائیں - افلاطون نے اپنا سارا سیاسی فلسفہ ' جو "ریاست" ' "مدبر" اور "نوامیس" [۱] میں بیان کیا گیا ہے ' ان دو اصولوں پر تعمیر کیا ہے - شروع کے مکالموں میں ان اصولوں کا صرف ایتھنز کے مروجہ سیاسی عقیدوں سے مقابلہ کیا جاتا ہے ' "مینو" میں ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ عملی سیاسیات کو نظری مصلحت بینی اور موقع شناسی کی سطح سے بلند کرکے فن اور علم کی حیثیت دینے کی کوشش کی جا رہی ہے ' باقی دونوں مکالموں میں سقراط کا نقطۂ نظر زیادہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے ' اور سیاسی مسائل پر بحث بھی زیادہ تفصیل سے کی جاتی ہے -

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے ' پروتاگوریس ایک بہت مشہور سوفسطائی تھا ' مگر اس انتہاپسند گروہ میں سے نہیں تھا جو اپنی ذاتی غرض کے مطابق اصول بناتا تھا - مکالمے میں وہ سقراط سے کہتا ہے کہ میں اپنی تعلیم کے ذریعے سے لوگوں کو ہوشیار اور مستعد شہری بناتا ہوں ' تاکہ وہ "قول اور عمل دونوں میں ریاست کا کام بہترین طریقے پر انجام دینے کے قابل ہو سکیں" - سیاسی قابلیت ایک ہنر [۲] ہے ' اور ہر شخص بقدر استعداد اس کی تعلیم دیتا ہے ' اس لئے کہ اس کی زندگی دوسروں کے واسطے ایک مثال ہوتی ہے - سقراط کو اس سے انکار نہیں کہ سیاسی قابلیت ایک ہنر ہے ' مگر اسے حاصل کرنا سقراط کے نزدیک اتنا آسان کام نہیں جتنا پروتاگوریس سمجھتا ہے ' اور ہنر کوئی معمولی مرکب بھی نہیں ہے جو تمام شہریوں کی مختلف خوبیوں سے بن سکے - اس کی تعلیم ضرور دینا چاہئے ' لیکن ایسے لوگ بہت کم ہیں جو اسے واقعی حاصل کرسکتے ہیں ' کیوں کہ اس کا حقیقی مفہوم وہ کامل خود شناسی اور کامل ضبط ہے جس کے ذریعے سے انسان سچے علم کی روشنی اپنے دل میں پیدا کرسکے ' کائنات کی ماہیت ' انسان کی

[۱]—"The Laws"

[۲]—Virtue - اس لفظ کا ترجمہ اور جگہ "اوصاف" کیا گیا ' یہاں پر موضوع بحث کو دیکھتے ہوئے "ہنر" زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے -

حقیقت اور کائنات میں انسانی ہستی کا منشاء اور مقصد معلوم کرسکے ۔ اس مرتبے تک صرف چند برگزیدہ شخصیتوں کی رسائی ہوسکتی ہے ۔ یہی شخصیتیں ہیں جنہیں پیدا کرنا ریاست کے دستور اور نظام تعلیم کا نصب العین ہونا چاہئے اور انہیں کے سپرد ریاست کا سارا کار و بار کیا جانا چاہئے ۔ پروٹےگوریس اور سقراط کے درمیان بحث دراصل جمہوریت کی اخلاقی اور سیاسی قدر پر ہے ' سقراط کو یقین ہے کہ سیاسی قابلیت کوئی ادنیٰ چیز نہیں ہے ' جس کا ہر کس و ناکس ' " ہر درزی اور قلعی گر " دعوے دار ہو سکے ۔ پروٹےگوریس کا اس کے برخلاف یہ عقیدہ ہے کہ گو ریاست اور سیاسی زندگی محض انسان کی قائم کی ہوئی چیزیں نہیں ہیں ' اور جب تک " انصاف " اور " ادب " کی اہلیت خدا کی طرف سے عطانہ ہو ریاست صحیح معنوں میں قائم نہیں ہوتی ' لیکن جب وہ ایک بار وجود میں آجائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ قوم میں سیاسی زندگی کی استعداد پیدا ہو گئی ہے اور " درزی اور قلعی گر " بھی اپنا فرض ادا کرنے کے لائق ہو جاتے ہیں ۔ پروٹےگوریس کا یہ نظریہ کہ ریاست کو ایک تعلیمی ادارہ سمجھنا چاہئے اور اس کے علاوہ اور بہت سے خیالات آگے چل کر افلاطون کی " ریاست " میں نظر آتے ہیں ' لیکن پروٹےگوریس کے طرز بیان کی تمام خوبیوں اور اس کے خیالات کی ظاہری صحت کے باوجود سقراط اسے تسلیم نہیں کرتا کہ ریاست کا کام ماہران سیاسیات کے بغیر چل سکتا ہے ' اور سیاسی زندگی کی اصلاح ان لوگوں کے بغیر ممکن ہے جو ہر علم و ہنر اور اخلاقی صفات میں کامل ہوں ۔

بحیثیت مجموعی " پروٹےگوریس " کا انداز بیان بہت نرم ہے ' " گورگی ایس " میں مروجہ سیاسی اصول اور عقائد زیادہ بے باکی سے پیش کئے گئے ہیں ' اور اُن کی مخالفت بھی زیادہ سختی سے کی گئی ہے ۔ گورگی ایس خطابت کا استاد تھا ' اور اس مکالے میں اس سیاست داں کا جو تقریروں کے ذریعے سے عوام کو اپنی رائے پر چلاتا ہے اس مدبر سے مقابلہ کیا گیا ہے جو حقیقت میں حق پرست ہے اور اپنے علم سے قوم کی رہنمائی کرتا ہے ۔ سوفسطائیوں کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنی تعلیم کے ذریعے سے عدل و انصاف کی حمایت کرتے ہیں ' اور خطابت سکھا کر قانون کی خامیوں اور غلطیوں کی مضرت سے لوگوں کو محفوظ رکھتے ہیں ۔ سقراط اس بات کو اچھی طرح ثابت کر دیتا ہے

ہـــت

کہ انصاف کی بنا مشتبہ دلیلوں اور اپنے فریبی پر قائم نہیں کی جاسکتی '
اور پھر ایک بحث شروع ہوتی ہے جس کا اصل موضوع ایتھنز کے سیاسی
اخلاق ہیں ۔ سقراط کے مخالف ' پولس [۱] اور کے لک لیس [۲] ' ایتھنز کی
سیاسی دنیا کے دو مثالی نمونے ہیں ' پولس ناموری کا قائل ہے '
اس کو معلوم ہے کہ کامیابی حاصل کرنے میں ناجائز طریقے اختیار کئے جاتے ہیں
تو لوگ اسے برا سمجھتے ہیں ' لیکن پھر بھی اسے کامیاب شخص پر رشک
آتا ہے ' اس لئے کہ وہ " جو چاہے کر سکتا ہے " اور ناجائز طریقے اختیار
کرنے سے اس کی ذات کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا ۔ جو جی میں آئے
وہ کر گزرنا اور چیز ہے اور اپنی حقیقی خواہش پوری کرنا اور چیز ۔
سقراط اس نکتے کو واضح کرکے یہ بھی ثابت کر دیتا ہے کہ ناجائز طرز عمل
اور وہ زیادتیاں جو بااصول حکمراں کرتے ہیں ان کی ذات کو بھی اتنا ہی
صدمہ پہنچاتی ہیں جتنا اوروں کو [۳] ۔ پولس اس کے بعد خاموش ہو جاتا ہے '
لیکن یہ دلیلیں کے لک لیس کے لئے کافی نہیں ۔ وہ فلسفے کی بلند پروازیوں
کا قائل نہیں ' وہ اپنے آپ کو حقیقت کا پرستار بتاتا ہے ' اور اسے یقین ہے
کہ اگر سب لوگ خود کو رسمی تعصبات کے پھندے سے آزاد کرلیں تو اس کی
طرح انہیں بھی حقیقت کا علم ہو جائے گا ۔ انسان نے جو قانون بنائے ہیں
ان کا مقصد حق داروں کا حق چھیننا ہے ' " قانون فطرت کے لحاظ سے فتح
اس کی ہونی چاہئے جس کی قوت زیادہ ہو " ۔ فطرت ہمیں سکھاتی ہے کہ
" انصاف اسی میں ہے کہ اچھوں کو بروں سے زیادہ ملے " اور جو قوی ہیں انہیں
کمزوروں سے زیادہ ' لیکن عام طور پر ایسا نہیں ہوتا ' اور اس سے ظاہر
ہوتا ہے کہ کمزوروں نے مل کر قوی لوگوں کے حق پر قبضہ کرلیا ہے ۔ یہ دلیلیں
فوراً رد ہو جاتی ہیں ' کیونکہ اکثریت اگر مل کر اقلیت پر حاوی ہو جائے
تو اس قانون فطرت کے مطابق جو کے لک لیس نے بیان کیا ہے وہ جو کچھ
حاصل کرلے وہ اس کا حق ہے ' اور اگر اکثریت مساوات اور انصاف کی قائل
ہے تو اسے ان اصولوں کو قانونی صورت دینے کا اختیار ہے ۔ اس کے جواب میں
کے لک لیس کہتا ہے کہ قوی سے اس کی مراد ذہنی استعداد اور قوت ارادہ

[۱]—Polus
[۲]—Callicles
[۳]—" ریاست " میں اس مسئلہ پر پھر بحث ہوتی ہے ۔

رکھنے والا ہے اور 'حق' سے مراد مادی فوائد ہیں ۔ سقراط کو یہ تسلیم کرنے میں کوئی تکلف نہیں کہ سیاسی اقتدار انہیں لوگوں کا حق ہے جو اس کی ذہنی اور روحانی استعداد رکھتے ہوں ' لیکن 'فائدہ' حاصل کرنے کو زندگی کا مقصد بنانا اس کے نزدیک بہت ادنیٰ معیار ہے ' اور وہ ایتھنز کے ان مدبروں کی بہت مذمت کرتا ہے جو شہرت اور حکومت کے شوق میں ایتھنز کے شہریوں کو گمراہ اور ریاست کو تباہ کر رہے ہیں ۔

تیسرا باب

افلاطون کی "ریاست"

افلاطون کا سیاسی فلسفہ اس کی تصنیف "ریاست" میں پہلی بار مکمل شکل اختیار کرتا ہے اور وہ نظریے جو پچھلے مکالموں میں عارضی طور پر پیش کئے گئے تھے "ریاست" میں مستقلاً سیاسی زندگی کی تعمیر میں استعمال کئے جاتے ہیں - لیکن "ریاست" محض ایک سیاسی تصنیف نہیں ہے ' اس میں افلاطون نے اپنے بہت سے اخلاقی ' مابعدالطبیعیاتی ' مافوق الطبیعی ' مذہبی ' تعلیمی ' نفسیاتی اور تاریخی عقیدے بیان کئے ہیں ' اور ان سب کی آمیزش سے ایک فلسفۂ حیات اور ایک معیار عمل تیار کیا ہے جو انسانی زندگی کے ہر پہلو کی تشکیل میں رہبری کر سکتا ہے - کتاب کا عنوان "ریاست" اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ یونانی زبان میں یہی ایک جامع لفظ تھا جو کل انسانی جدوجہد اور کاروبار ' انسانی زندگی کی حقیقت اور نصب العین کے مفہوم کو ادا کر سکتا تھا اور یہ تصنیف سیاسی اس خیال سے کہی جاتی ہے کہ یونان میں اخلاق ' فلسفہ ' مذہب ' تعلیم سب کے عملی پہلو پر زیادہ زور دیا جاتا تھا اور اسی کو وہ علم سیاست کہتے تھے - افلاطون نے "ریاست" میں سیاسی نظام کے وہ اصول بیان کئے ہیں جو اُس کے عقیدے کے مطابق بہترین تھے ' اور چوں کہ بہترین سیاسی نظام کے معنی یونان میں بہترین نظام زندگی کے تھے ' اس لئے اُس نے ہر علم کا جوہر لے کر اپنی ریاست کو سنوارا ' اور عمل کو علم کے ذریعے سے پاک کرکے روحانی اولوالعزمی کے جادو سے اعلیٰ مقاصد کا فریفتہ کر دیا -

"ریاست" کی ابتدا اس مسئلے سے ہوتی ہے کہ "عدل" [1] سے کیا مراد ہے

[1]—اصل یونانی لفظ کا انگریزی میں Justice ترجمہ کیا گیا ہے ' جس کے معنی عموماً عدل اور انصاف ہوتے ہیں - لیکن عدل اور انصاف بہت محدود لفظ ہیں ' اور افلاطون کا مطلب صرف قانونی انصاف یا انصاف پسندی نہیں ہے بلکہ بہترین مذہبی ' اخلاقی اور معاشرتی قوانین اور ان کی پیروی اور فرائض کی ادائگی کا بہترین طریقہ -

اور عادل کسے کہنا چاہئے - یہ تو فوراً طے ہو جاتا ہے کہ عدل کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر شخص کو اس کا حق دیا جائے، یا یہ کہ جس کے ساتھ جیسا سلوک مناسب ہو ویسا کیا جائے، دوستوں سے دوستی اور دشمنوں سے دشمنی - تھریسی می کس [1] ایک سوفسطائی بھی بحث میں شریک ہے - اُس کے نزدیک عدل وہ قاعدہ یا قانون ہے جو سب سے زیادہ قوت رکھنے والے کے حق میں بہتر ہو، اور مثال کے طور پر وہ ان ریاستوں کو پیش کرتا ہے جن کے قانون دستور کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، کیونکہ ریاست پر جو طبقہ حاوی ہوتا ہے وہی انصاف اور حق کا معیار، یعنی قانون، بھی اپنے اغراض اور اپنے فائدے کو دیکھ کر بناتا ہے - ممکن ہے واقعات کا مطالعہ ہمیں کبھی کبھی اس نتیجے پر پہنچائے، مگر اصولاً یہ نظریہ بالکل غلط ہے، اور سقراط اسے آسانی سے رد کر دیتا ہے - لیکن اسے رد کر دینا آسان سہی، لوگوں کے دلوں سے یہ خوف دور کرنا کہ حق پرست ہمیشہ گھاٹے میں رہتا ہے آسان نہیں - جب تھریسی می کس چپ ہو جاتا ہے تو اُس حلقے کے دو اور حاضرین عدل، حق اور حق پرستی کی نسبت جو عام خیالات ہیں انہیں مفصل بیان کرکے سقراط سے ان کی تردید کی درخواست کرتے ہیں، تاکہ جو شک ان کے دلوں میں پیدا ہوتا رہتا ہے وہ دور ہو جائے۔ "لوگ کہتے ہیں کہ فطرتاً ظلم کرنا اچھا ہے اور ظلم سہنا برا، لیکن ظلم سہنے میں جتنی تکلیف ہوتی ہے اتنا ظلم کرنے میں لطف نہیں آتا - اس لئے جب لوگ ایک دوسرے پر ظلم کر چکتے ہیں اور انہیں ظلم کرنے اور سہنے دونوں کا تجربہ ہو جاتا ہے تو وہ جن میں نہ ظلم کرنے کی طاقت ہے نہ سہنے کا یارا، آپس میں طے کر لیتے ہیں کہ نہ کوئی ظلم کرے اور نہ کسی کو ظلم سہنا پڑے - اس طرح پر لوگوں نے قانون بنائے اور آپس میں معاہدے کئے اور قانون نے جو مقرر کیا اُسے وہ انصاف اور حق کہنے لگے" - لیکن عام رائے کے مطابق جو شخص اتنا ہوشیار ہو کہ اخلاقی اور قانونی احکام کی کھلم کھلا خلاف ورزی کئے بغیر ان کی پابندی سے بچ سکے اور انہیں اپنے فائدے کا ذریعہ بنا لے وہ اکثر کامیاب رہتا ہے، یا کم از کم اس شخص سے تو بہتر ہی رہتا ہے جس کا شیوہ حق پرستی ہے اور جو دینی اور دنیاوی قوانین کی سختی سے پابندی کرتا ہے - واقعات ثابت کر دیتے ہیں کہ حق پرست کو دنیا کی کوئی نعمت

Thrasymachus—[1]

نصیب نہیں ہوتی اور آخر میں ہر طرح کی تکلیف اٹھانے کے بعد اسے محسوس ہوتا ہے کہ اصل خوبی حق پرست سمجھا جانا ہے ' سچ مچ حق پرست بننے کی کوشش میں نقصان ہی نقصان ہے - ایسی صورت میں ظالم اور حق پرست میں سے کس کو بہتر ماننا چاہئے اور کس بنا پر ؟ افلاطون کی " ریاست " اس دائمی سوال کا ایک جواب ہے - جیسا کہ وہ خود کہتا ہے ' " ہماری جستجو دنیا کے سب سے اہم مسئلے یعنی نیک اور بد زندگی کے متعلق ہے " -

ظلم اور بے انصافی کی فوقیت ظاہر کرتے ہوئے سقراط کے مخاطبوں نے یہہ فرض کر لیا تھا کہ انسان کی دو حیثیتیں ہیں ' ایک انفرادی ' دوسری اجتماعی ' لیکن یہ تفریق صحیح نہیں - " ریاست " افراد کا مجموعہ ہے ' یہ نا ممکن ہے کہ برے شہریوں سے ایک اچھی ریاست بنے یا اچھے شہریوں سے بری- " ریاست " گویا انسان کا نمونہ ہے ' ایک بڑے پیمانے پر اور افلاطون عدل اور حق پرستی کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے فرد کے بجائے ریاست سے بحث شروع کرتا ہے ' اس لئے کہ بڑے پیمانے پر ہر چیز زیادہ آسانی سے اور اچھی طرح دکھائی دیتی ہے -

ریاست قائم اس وجہ سے ہوتی ہے کہ انسان خود اپنی تمام ضروریات پوری نہیں کرسکتا - ابتدائی شکل میں ریاست صرف ایک بستی ہوتی ہے ' جس میں کاشتکار اور مختلف قسم کے دستکار آباد ہوتے ہیں - اس زمانہ میں محض آسودگی مدنظر ہوتی ہے - یہ ریاست گویا " سوروں کا شہر " ہے - رفتہ رفتہ حفاظت کی ضرورت سپاہیوں کا ایک طبقہ پیدا کر دیتی ہے ' جس میں جسمانی خواہشوں کے علاوہ اولوالعزمی اور جوش کا جذبہ بھی ہوتا ہے ' اور ترقی کرتے کرتے انہیں سپاہیوں میں کچھ ایسے افراد بھی نظر آنے لگتے ہیں جن میں بقیہ لوگوں کے اوصاف کے ساتھ عقل اور غور کرنے کا مادہ بھی ہوتا ہے - یہ لوگ آبادی کا بہترین عنصر ہیں ' ان کی شخصیت سب سے زیادہ مکمل ہوتی ہے اور حکومت انہیں کا حق ہے - کاشتکار اور دستکار اپنے اپنے کام کے لئے فطرتاً موزوں ہیں ' اور سپاہی میدان میں اپنی ہمت کے کرشمے دکھانے کے لئے - ان دونوں میں حکومت کی صلاحیت نہیں ہے - اس لئے انہیں اس میں دخل نہیں دینا چاہئے - ان کا حق وہی ہے جو وہ ادا کر سکیں اور جو ان کا مقتضائے طبیعت ہو - حکومت ان

لوگوں کو کرنا چاہئے جن میں عقل، عاقبت اندیشی اور ہمت ہو، جن کی نظر اتنی وسیع اور دل اتنا پاک ہو کہ وہ اپنی زندگی دوسروں کی بہبودی کے لئے وقف کرسکیں اور خدمت کا کوئی صلہ نہ مانگیں۔ اس طرح سیاسی نظام کا پہلا اصول یہ ہے کہ معاشرے میں تین طبقے ہوں، اور ہر طبقے کے سپرد وہ کام کیا جائے جسے وہ بہترین طریقے پر انجام دے سکے۔ اس اصول پر عمل کرنے سے وہ تمام دشواریاں رفع ہوجائیں گی جو طبیعت اور کام کی نامناسبت سے پیدا ہوتی ہیں، ریاست اس ابتری سے بچ جائے گی جو ایک طبقے کے دوسرے پر رشک کرنے سے پیدا ہوتی ہے، وہ ظلم بند ہوجائے گا جو لوگ ایک دوسرے پر اس وجہ سے کرتے ہیں کہ سب کے سب اپنے اصلی کام سے بے خبر ہوتے ہیں۔ اور جب ہر شخص کی زندگی اس کی سرشت کے مطابق ہوگی تو اسے وہ سکون اور آسودگی اور اطمینان دل نصیب ہو جائے گا جس کی اسے تلاش رہتی ہے۔

اس ریاست کو اگر ہم اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو اس میں ہم کو تین اوصاف ملیں گے: دانائی، ہمت اور اعتدال۔ دانائی حکمرانوں کا حصہ ہے، ہمت سپاہیوں کا، اعتدال تینوں طبقوں میں یکساں موجود ہے۔ لیکن سیاسی نظام کے اس مثالی نمونے کو ہم قائم رکھنا چاہیں تو ایک اور وصف درکار ہوگا جس کے بغیر باقی تینوں اپنا پورا اور سچا اثر نہیں ڈال سکتے ہیں۔ یہ چوتھا وصف عدل ہے، اور ظاہر ہے کہ اس سے مراد ایسی ہم آہنگی ہے جو سیاسی نظام میں ربط پیدا کرے، ہر طبقے کو اور تمام افراد کو اس کام میں مشغول رکھے جو ان کے لئے سب سے زیادہ مناسب ہو، جس میں وہ اپنا پورا جوہر دکھا سکیں اور اپنی حقیقی آرزوئیں پوری کر سکیں۔ سیاسی عدل کا یہی ایک معیار ہے۔ اس کے سوا اور کوئی ہو تو ریاست اپنی اصل سے دور رہے گی اور اس کے سارے افراد بھی، جو ممدود اس کے اجزا ہیں، بیکلی اور مصیبتوں میں مبتلا ہوتے رہیں گے۔ اس دعوے کو ثابت کرنے کے لئے افلاطون اپنے فرضی سیاسی نظام کو زوال کی حالت میں تصور کرتے ان لوگوں کی طبیعتوں اور روحانی کیفیتوں کا خاکہ کھینچتا ہے جو مختلف دستوروں کی پیداوار ہوتے ہیں اور وہ آئینے ہیں جن میں ان دستوروں کی خامیوں کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ شہری ریاست کا دستور جس قدر اونچے معیار سے گرا ہوا ہوتا ہے، اسی نسبت سے اس کے شہری ہوس میں اور ان ذہنی امراض میں

گرفتار ہوتے ہیں جو ہر دستور کے ساتھ مخصوص ہیں ' حق پرستی سے بے خبر اور سچی مسرت اور سکون سے محروم ہوتے ہیں - تنزل کا پہلا درجہ عزت پرستوں کی ریاست ہوگی ' جس میں عزت اور شان کی خواہش حاکموں کو ان کے اصل مقصد سے غافل کردیتی ہے اور ان میں ایک رقابت پیدا ہوجاتی ہے جو انہیں عورتوں کے طعنوں اور خوشامدیوں کی لچھے دار باتوں کا شکار بناتی ہے - اس کے بعد دولت کی ہوس رفتہ رفتہ اتنی بڑھ جاتی ہے کہ لوگ اپنی اولوالعزمی بھول جاتے ہیں ' بزرگی کا معیار دولت ہوجاتی ہے اور غریب اور امیر کا ایسا تفرقہ پڑ جاتا ہے جو ایک کو لالچ کے پھندے میں پھنسا دیتا ہے اور دوسرے کو خوف سے لرزاتا رہتا ہے - یہ چند سری ریاست کی فضا ہے ' جہاں ان رئیسوں کی اولاد جو اس کے دستور پر حاوی ہوتے ہیں ' بگڑی کہ بس جمہوریت کے لئے راستہ صاف ہو جاتا ہے - جمہوریت محض تاراج کا نام ہے ' اس میں بغاوت اور تصنع کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا ' اس کے شہری خود غرضی اور مکاری میں ایسے ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں کہ کوئی کسی کا لحاظ نہیں کرتا - شہریوں میں فرقہ بندیاں نمودار ہوتی ہیں ' اور ہر فرقہ کا کوئی ایسا مکار اور چالباز آدمی سردار بن جاتا ہے جسے اپنے اقتدار کے سوا اور کسی بات کی فکر نہیں ہوتی - آخر میں ایک وقت آتا ہے جب انہیں فرقوں کے سرداروں میں سے ایک شہر کا مطلق العنان بادشاہ بن بیٹھتا ہے - اس شخص کی ہوس اور شہوت کی بے لگامی انتہا کو پہنچی ہوئی ہوتی ہے - دیکھنے میں وہ دوسروں کا بادشاہ ' در اصل اپنی خواہشوں کا بے بس غلام ہوتا ہے ' اور کوئی ایسی کمینی اور ظالمانہ حرکت نہیں ہوتی جو اس سے سرزد نہ ہو ' اس لئے کہ اس کا دل عقل کی روشنی اور اخلاق کی رہبری سے بالکل محروم ہوتا ہے - یہی وہ شخص ہے جس کو تھریسی مے کس نے کامیاب ظالم قرار دے کر حق پرستوں کو رشک دلانے کے لئے پیش کیا تھا - اس کے بعد حق پرست کو ظالم پر ترجیح دینے کے لئے اور دلیلوں کی ضرورت نہیں رہتی -

اگر ریاست میں کامل ربط اور اتحاد درکار ہے تو دانائی' ہمت اور اعتدال کے عناصر کو عدل کے ذریعے سے ہم آہنگ کرنا چاہئے ' اور اگر افراد کمال حاصل کرنا چاہتے ہیں تو انہیں بھی اپنی طبیعتوں میں عدل کے ذریعے توازن اور ہم آہنگی پیدا کرنا چاہئے - افلاطون کو انسانی سیرت میں تین عناصر نظر آتے ہیں : جسمانی خواہش ' ہمت اور عقل ' اور عدل کا تقاضا یہ ہے

کہ ان میں سے جو بھی باقی دونوں پر حاوی ہو اُس کے مطابق انسان کی زندگی کا طریقہ اور اس کا وظیفہ معین کیا جائے - مختلف طبقوں کے مخصوص اوصاف کے لحاظ سے جو تقسیم ہر معاشرے میں ملتی ہے اُس کو اگر انسانی سیرت کے تینوں عناصر سے تشبیہ دی جائے تو معلوم ہوگا کہ کاشتکار ' دستکار وغیرہ جسمانی خواہشوں کی حیثیت رکھتے ہیں ' سپاہی بمنزلہ ہمت کے ہیں ' محافظ بمنزلہ عقل کے - اس طرح یہ ظاہر ہے کہ اگر ہم سیاسی نظام کو عدل پر مبنی کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہئے کہ معاشرے کو محافظوں ' سپاہیوں اور کاشتکاروں وغیرہ کے تین طبقوں میں تقسیم کریں اور ہمارا معیار یہ ہو کہ ہر شخص اپنے کام میں منہمک ہو اور ایسے معاملات میں دخل نہ دے جو اس کے دائرے سے باہر ہیں اور جن کا وہ اہل نہ ہو -

اس مثالی نظام کو پائدار اور مستحکم بنانے کی صرف ایک صورت ہے ' اور وہ یہ کہ عدل کی یہ تعلیم افراد کی عادت ' اُن کی شخصیت ' اور اُن کے فلسفۂ حیات کا ایک جزو بنا دی جائے - افلاطون نے اس کے لئے یہ تدبیر سوچی ہے کہ اس کی مثالی ریاست میں سب سے اونچے طبقے کی ذہنی پرورش اس عقیدے پر کی جائے کہ خدا نے محافظوں کو سونے سے بنایا ہے ' سپاہیوں کو چاندی سے ' اور خود اُس کو تانبے سے ' اور اس کا فرض ہے کہ انسانیت کے بہترین عناصر کی اطاعت کرے - لیکن اصل ضرورت ' جس کی طرف افلاطون سب سے زیادہ توجہ کرتا ہے ' محافظوں اور سپاہیوں کو ایسی تعلیم دینا اور اُن کی زندگی کو ایسے نظام کے ماتحت کرنا ہے کہ وہ اپنے اعلیٰ مرتبہ کا حق ادا کر سکیں - اس نیت سے افلاطون نے خاص اِن دونوں طبقوں کے لئے ایک نصاب تعلیم اور چند ایسے ادارے تجویز کئے ہیں جن کے ذریعہ سے اُن کو نشو و نما کا بہترین موقع ملے اور ریاست اُن کی قابلیتوں اور کمالات سے پورا فائدہ اُٹھا سکے - یہ لوگ ایسے ہونا چاہئیں جو حق کو صرف اُس کی معاشرتی اور سیاسی حیثیت سے نہ دیکھیں بلکہ اپنے دلوں میں وہ شمع روشن کریں جو انہیں حقیقت کا دیدار دکھائے ' حق کی فضیلت کو ایک پختہ عقیدہ بنا دے جس کی بنیاد اُن کے ذاتی تجربے اور احساسات پر ہو ' اور یوں وہ مثالی ریاست کے نظام کو اُستوار کر دیں -

افلاطون نے جو تعلیمی نظام اور نصاب تجویز کیا ہے وہ اُس کی مثالی ریاست کا سب سے پہلا اور سب سے اہم ادارہ ہے ' اور اسی بنا پر روسو [۱]

[۱] — [illegible]

نے "ریاست" کے متعلق یہ رائے ظاہر کی کہ تعلیم پر اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی ہے - افلاطون کو یہ مغالطہ نہیں تھا کہ تعلیم سے وہ استعداد پیدا کی جاسکتی ہے جو انسان کی سرشت میں نہ ہو ' اس کے نزدیک اُستاد کا فرض صرف یہ ہے کہ علم کی روشنی کو ایسی جگہ رکھ دے کہ شاگردوں کی نظر اس پر پڑ جائے اور اس کے ساتھ شاگرد کے لئے ایسی صحبت مہیا کرے اور اُس کے جذبات کی پرورش ایسے خیالات پر کرے جو اُس کی نشو و نما کے واسطے سب سے زیادہ مناسب اور موزوں ہوں - اگر ایسا ہوسکے تو افلاطون کو یقین ہے کہ انسان اُن ذہنی قوے کو پوری طرح استعمال کر سکے گا جو اُسے قدرت نے دئے ہیں اور اپنی شخصیت کو کمال کے درجے تک پہنچا سکے گا - اُس نے جو نصاب تجویز کیا ہے وہ اس کی اپنی ایجاد نہیں ' بلکہ مختلف طریقوں کی جو اس وقت یونان میں رائج تھے اور خاص طور پر ایتھنز اور سپارٹا کے طرز تعلیم کی آمیزش ہے - ایتھنز میں تعلیم کا نصاب بہتر تھا ' لیکن ریاست کو تعلیم میں کوئی دخل نہیں تھا ' اور اعلیٰ تعلیم صرف خوشحال لوگوں کے لئے ممکن تھی - سپارٹا میں تعلیم ورزش اور فوجی تربیت تک محدود تھی اور ذہنی تربیت کا کوئی سامان نہیں تھا ' مگر تعلیم جیسی بھی تھی ریاست کے ذمے تھی - افلاطون نے چند ترمیموں کے ساتھ ایتھنز کا نصاب اپنی ریاست کے لئے تجویز کیا ہے اور سپارٹا کی طرح تعلیم کو ریاست کے زیر اہتمام کردیا ہے - اعلیٰ تعلیم کے لئے اس نے جو نصاب مقرر کیا ہے وہ بعد کو اس کی اپنی اکادمی میں اختیار کیا گیا ' اور اس کا صدیوں رواج رہا -

ایتھنز میں تعلیم کی ابتدا ورزش ' موسیقی اور ادب سے ہوتی تھی ' افلاطون نے ادب کو موسیقی میں شامل کرکے صرف دو ہی مضمون رکھے - ورزش کا اصل مطلب جسمانی نشو و نما ہے ' لیکن افلاطون نے اس میں غذا اور حفظان صحت کے اصولوں کے تعلیم کا اضافہ کرکے اسے زیادہ مکمل کردیا - موسیقی سے اس کی مراد ذہن اور جذبات کی وہ تربیت تھی جو خوشگوار آواز ' خوبصورت شکلوں اور خوش اسلوب خیالات سے حاصل ہوتی ہے - موسیقی میں گانا ' بجانا ' ناچنا مصوری اور سنگ تراشی ' نظم و نثر کے اعلیٰ نمونوں کا مطالعہ ' سب شمار کرنا چاہئے - ورزش اور موسیقی دونوں میں افلاطون نے اخلاق کے سنوارنے کو مدنظر رکھا ہے اور دونوں سے سیرت کی بہترین تشکیل

مقصود ہے ۔ ورزش سے انسان کو جسم پر اتنا قابو ہوجانا چاہئے کہ وہ اُس کی روح کے لئے موزوں گھر بن سکے ۔ موسیقی سے جذبات میں وہ توازن اور مزاج میں وہ اعتدال پسندی پیدا ہونا چاہئے جو عقل کے چراغ کو ہوائے نفس کے تیز جھونکوں سے نہ بجھنے دے، جو انسان کے نقطۂ نظر کو صحیح اور رجحانات اور خیالات کو درست رکھے ۔ شاعری اور فنون لطیفہ کسی اخلاقی معیار کی پیروی اور پابندی نہیں کرتے، بلکہ اپنے اپنے طور پر فطرت کی نقل کی کوشش کرتے ہیں، اور اس لئے نوجوانوں کو تعلیم دیتے وقت اس کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہئے کہ ان کے علم میں کوئی ایسی بات نہ آئے جو انہیں راستی اور راست بازی کے سوا اور کسی طرف مائل کرے یا ان کے مذاق کو بگاڑے ۔ یہ تعلیم سترہ اٹھارہ سال تک کے لئے ہے، اور اسے حاصل کرنے پر ان نوجوانوں کو جن کی استعداد اور شوق کے مختلف طریقوں سے امتحان لئے جا چکے ہیں دس سال تک ریاضیات، نجومیات وغیرہ کی تعلیم دینا چاہئے ۔ اس کی غرض زیادہ تر فلسفے کی تعلیم کے لئے تیار کرنا ہے، جس کا مطالعہ اس سے فارغ ہونے پر شروع ہوتا ہے، اور تعلیم کا آخری درجہ ہے ۔ فلسفے کے مطالعے کے لئے افلاطون نے پانچ سال رکھے ہیں، اور اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ طالب علم "محافظ" [۱] بننے کے قابل ہو گیا ۔ محافظوں پر پندرہ سال تک ریاست کی خدمت (یعنی حکومت) کرنا لازم ہے ۔ اس مدت کے ختم ہونے پر وہ اپنا وقت فلسفیانہ غور و فکر میں صرف کر سکتے ہیں، لیکن ضرورت کے وقت انہیں کسی عہدے یا خدمت سے انکار نہ کرنا چاہئے ۔ اس طرح تعلیم کا سلسلہ تقریباً تمام عمر جاری رہتا ہے، اور اس وقت جب ریاست کی تعلیمی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے تب بھی افلاطون محافظوں سے توقع رکھتا ہے کہ وہ تجربے سے اپنے علم میں اضافہ کرتے رہیں گے اور ان کا علم ریاست کو فیض پہنچاتا رہے گا ۔

جیسا کہ تمہید میں بیان کیا جا چکا ہے ۔ یونان میں مذہب تو تھا مگر اخلاقی تعلیم دینے کی کوئی صورت نہیں تھی ۔ عام طور پر یہ توقع کی جاتی تھی کہ جتنی اخلاقی تعلیم ضروری ہے وہ بزرگوں کی داستانیں سننے اور ادبی تصانیف کے مطالعے سے حاصل ہو جاتی تھی ۔

[۱] — افلاطون نے پہلے فرمانروا طبقے کو "محافظ" کا لقب دیا، لیکن اس کے بعد بدل کر "مددگار" کر دیا اور محافظ ان لوگوں کا نام رکھا جن کے سپرد حکومت کا کام کیا جاتا ہے ۔

افلاطون نے ایک خاصی مفصل بحث کے بعد یہ ثابت کیا ہے کہ شاعر ڈراما نویس اور کتھا سنانے والے نہ خود کوئی اخلاقی نصب‌العین رکھتے ہیں نہ دوسروں میں صحیح اخلاقی رجحان پیدا کر سکتے ہیں، ان کی تقلید سے انسان کی سیرت میں انتشار اور بے‌راہ روی پیدا ہو جاتا ہے، اور انہیں اخلاقی معلم قرار دینا اخلاق کی جڑ کاٹنا ہے۔ اسی وجہ سے اس نے اپنے عملی نصاب میں خاص طور سے اس بات پر زور دیا ہے کہ نوجوانوں کے سامنے ادب کے صرف وہ نمونے پیش کئے جائیں جن سے کوئی اخلاقی سبق حاصل کیا جا سکتا ہو۔ فنون لطیفہ پر اعتراض کرنے میں بظاہر افلاطون نے تنگ نظری سے کام لیا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جو آزادی ایک شاعر کو اپنے جذبات ادا کرنے کے لئے درکار ہوتی ہے وہ ایک ذہنی مصلح اپنی تعلیم میں روا نہیں رکھ سکتا۔ افلاطون کے علاوہ اور اخلاقی اصلاح کے خواب دیکھنے والوں نے بھی فنون لطیفہ کی تعلیمی قدر تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ اس کی ایک بہت معقول وجہ بھی ہے۔ مصلح یہ چاہتے ہیں کہ انسان اپنی پوری قوت کسی نصب‌العین کے حاصل کرنے میں صرف کرے، انتشار ان کی نظروں میں انحطاط کا پیش خیمہ ہوتا ہے، اور فنون لطیفہ کا وجود ہی اس کی علامت ہے کہ انسان اپنی تخلیقی قوت حقیقی زندگی کو نظر انداز کر کے ایک خیالی دنیا بنانے میں استعمال کر رہا ہے۔ خیالی دنیا ممکن ہے حقیقی زندگی کی اصلاح کا کام دے، مگر آرٹسٹ کا رجحان اصلاح سے زیادہ تقلید کی طرف ہوتا ہے اور تقلید کا لازمی نتیجہ انتشار ہے۔ آرٹسٹ عموماً زندگی میں انتشار پیدا کرنا اپنا حق سمجھتے ہیں، مگر انتشار پر کسی ربط کی بنیاد قائم کرنا اپنا فرض نہیں خیال کرتے۔ اس صورت میں مصلحوں کو ان سے خواہ مخواہ عداوت ہو جاتی ہے۔ افلاطون نے محافظوں کے تمام ذہنی اور روحانی قوتوں کو بجائے اس قسم کی تخلیق کے جس کا ایک نمونہ فنون لطیفہ کے کارنامے ہیں اعلیٰ‌ترین اخلاق اور سب سے بلند اور مافوق‌الطبیعی عقیدوں کی تعمیر کی طرف رجوع کیا ہے۔

محافظوں کو ان کے مسلک پر قائم رکھنے کے لئے افلاطون نے تعلیمی نظام کے علاوہ اور بھی تجویزیں پیش کی ہیں جو اشتمالیت کے نام سے مشہور ہیں، لیکن یہ اصطلاح مناسب نہیں ہے، کیوں‌کہ افلاطون کی تجویزیں صرف دو اعلیٰ طبقوں کے لئے ہیں اور انہیں در اصل معاشی نظام

کی ایک شکل نہ سمجھنا چاہئے بلکہ اخلاقی تربیت کا ایک ذریعہ۔ افلاطون کا مقصد یہ تھا کہ محافظوں کے دل میں یکسوئی اور خلوص نیت پیدا کرنے کے لئے ان کے سامنے سے وہ تمام چیزیں مثلاً وہ چیزیں ہٹا دی جائیں جو ہوس کے شعلے کو بھڑکاتی ہیں اور معاشرتی زندگی میں ذاتی اغراض کو شامل کر دیتی ہیں۔ فطری صلاحیتوں کی بنا پر اس نے انسانوں کی تین قسمیں قائم کی تھیں، یعنی کاشتکار، دستکار وغیرہ، سپاہی اور محافظ، اور انہیں صلاحیتوں کی بنا پر وہ ان کے حقوق و فرائض مقرر کرتا ہے۔ کاشتکاروں کے طبقہ کی خصوصیت مادی خواہشات ہیں اور حق کے اعتبار سے انہیں مناسب حد تک وہ تمام چیزیں ملنا چاہئیں جن کی انہیں خواہش ہے۔ فوجی طبقے میں جوش اور اولوالعزمی زیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے سپرد وہ خدمات ہونا چاہئیں جن میں یہ جذبہ سب سے زیادہ کام میں لایا جا سکے۔ محافظوں میں سب سے اعلیٰ صفات فرض کی گئی ہیں، اس لئے ان کے ذمہ ریاست کی سیاسی اور ذہنی رہبری ہونا چاہئے۔ افلاطون کا ہرگز یہ منشا نہیں کہ یہ تینوں طبقے الگ ذاتوں کی صورت اختیار کر لیں۔ اس نے تیسرے طبقے کی تعلیم کا کوئی انتظام نہیں کیا ہے، کیونکہ اس کے خیال میں جو لوگ اپنی کوشش اور اپنے حوصلوں کو جسمانی خواہشوں کے پورے کرنے تک محدود رکھیں ان میں ان صفتوں کا پیدا ہونا دشوار ہے جو اس نے سپاہیوں اور محافظوں کے لئے ضروری قرار دی ہیں۔ یہ ایک تعصب ہے جو یونان میں بہت عام تھا اور افلاطون کی ذہنیت پر اس کا خاصا اثر نظر آتا ہے۔ مگر پھر بھی اس نے اپنی مثالی ریاست میں کوئی ایسا قاعدہ نہیں رکھا ہے کہ اگر ایک شخص ایک طبقے سے دوسرے طبقے میں جانے کا مستحق ہو تو وہ اس سے روکا جائے اور ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ افلاطون کسی ایک طبقے سے ایثار کا طالب ہے۔ اس کی "ریاست" میں ہر طبقہ مجموعی فلاح کے لئے ایثار کرتا ہے۔ کاشتکار وغیرہ تعلیم سے محروم رکھے گئے ہیں تو سپاہی اور محافظ ان لذتوں سے نا آشنا رہنے پر مجبور ہیں جو کاشتکاروں کے حصے میں آتی ہیں۔ ان دونوں کی نہ کوئی ذاتی ملکیت ہے نہ اپنا الگ خاندان، بلکہ ان کی زندگی کا طرز ایسا ہے کہ وہ اپنے ذہن اور سیرت کی تمام خوبیوں کو درجہ کمال تک پہنچا سکیں۔ ان کے کھانے اور کپڑے کا ذمہ تیسرے طبقے کے لوگوں پر ڈالا گیا ہے، جن کا فرض ہے کہ

اناج اور کپڑے کی ایک مقررہ مقدار جو سال بھر کے واسطے کافی ہو ان دونوں طبقوں کے استعمال کے لئے فراہم کریں - محافظوں کو صرف ملکیت رکھنے ہی کی ممانعت نہیں ہے' وہ اس گھر میں جہاں روپیہ ہو سو بھی نہیں سکتے - افلاطون کے خیال میں اس طرح وہ ریاست کے معاشی معاملات کا بہترین انتظام کر سکیں گے اور ان کی مفلسی دوسروں کی بدگمانی رفع کرنے کی سب سے کامیاب تدبیر ہوگی - یہ تجویز آج کل بہت انوکھی معلوم ہوتی ہے' لیکن یونان میں کئی ایسے تجربے ہو چکے تھے - سپارٹا میں شہریوں کو زمین کی ملکیت کا حق تھا' لیکن کھانا سب ایک ساتھ کھاتے تھے' اور ہر شہری کو اناج وغیرہ کی ایک خاص مقدار اپنے حصہ کے طور پر مہیا کرنا پڑتی تھی - کریٹ [۱] کے جزیرے میں تمام زمین ریاستوں کی ملکیت تھی' ریاستیں اس کی کاشت کراتی تھیں اور پیداوار سب شہریوں کے صرف میں یکساں آتی تھی' کیونکہ یہاں بھی کھانا سب اکٹھا پکاتے تھے - خود ایتھنز میں ریاست چاندی اور پتھر کی کانوں اور جنگلوں کی مالک تھی اور شہریوں کی ملکیت پر ایک حد تک نگرانی رکھتی تھی - افلاطون کی تجویز میں چند معاشی اصولوں کو جن پر ریاستیں اکثر عمل کرتی تھیں ایسی صورت دیدی گئی ہے کہ ان سے وہ اخلاقی فائدہ حاصل ہو سکے جس سے اس طرح کے تجربوں کے باوجود ریاستیں محروم رہتی ہیں - اس میں شک نہیں کہ افلاطون نے کسی قدر انتہا پسندی تو دکھائی ہے مگر یونان کی سیاسی اور ذہنی فضا میں اس کی تجویز بیجا نہیں تھی -

اپنی ذات کے بعد انسان کو اپنے خاندان کا خیال ہوتا ہے - اس خوف سے کہ کہیں یہ تعلق محافظوں کے فرائض میں حائل نہ ہو' افلاطون نے خاندان کو بھی مٹا دینا لازمی سمجھا - خاندان کے مٹانے میں اور مصلحتیں بھی تھیں' اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس ذریعے سے عورتیں آزاد کی جا سکتی تھیں' اور انہیں سیاسی زندگی میں کارآمد بنایا جا سکتا تھا - یونانی عام طور سے عورتوں کی بہت بےقدری کرتے تھے اور ان کی سیاسی زندگی میں عورتوں کو کوئی دخل نہیں تھا - لیکن افلاطون کا یہ عقیدہ تھا کہ مردوں سے کسی قدر کمزور ہونے کے سوا ان میں اور مردوں میں کوئی فرق نہیں' اور وہ ان تمام کاموں کو انجام دے سکتی تھیں جو اس وقت تک صرف مردوں کے سپرد کئے جاتے تھے -

---

[1] — Crete

چنانچہ اس نے تعلیم میں مرد عورت کا کوئی امتیاز نہیں رکھا، دونوں کے لئے ایک ہی نصاب ہے اور دونوں تعلیم سے فارغ ہوکر سپاہی یا اگر محافظ بننے کے قابل ہوئے تو محافظ بن سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایسی خدمات عورتوں کے سپرد کی جائیں تو وہ گھر گرہستی کا کام نہیں کرسکتیں۔ افلاطون نے ان کے رہنے کے واسطے ویسی ہی چھاؤنیاں تجویز کی ہیں جیسی مردوں کے لئے اور انہیں مردوں کے ساتھ بیٹھ کر کھانے کا حق بھی دیدیا ہے۔ سپارٹا میں عورتیں ورزش وغیرہ میں مردوں کے ساتھ شریک ہوا کرتی تھیں، لیکن اس کے بعد ان کی زندگی بالکل جداگانہ ہوتی تھی۔ افلاطون نے اس بنیاد پر ایک اصول قائم کیا ہے جو سپارٹا میں بھی بہت مضحک سمجھا جاتا، مگر در اصل رواج کے خلاف ہونے کے سوا اس میں اور کوئی عیب نہیں۔ عورتوں کو گھر گرہستی کی ذمہ داریوں سے سبکدوش کرنے کے علاوہ بچوں کی تربیت بھی افلاطون نے ریاست کے حوالے کردی ہے، اور شادی کا ایک ایسا طریقہ تجویز کیا ہے جس سے ماں باپ اور اولاد میں کوئی تعلق نہیں رہتا۔ معاشی زندگی کے نظام کی طرح یہ اصول بھی اشتراک (یعنی عورتوں کے اشتراک) کے نام سے مشہور ہے اور یہاں بھی یہ اصطلاح غلط ہے۔ افلاطون نے اس غرض سے کہ اولاد کی تندرستی اور سرشت بہترین ہو اور خاندانی تعلقات نہ قائم ہونے پائیں، یہ قاعدہ رکھا ہے کہ سپاہیوں اور محافظوں کے طبقوں میں سے ان مردوں اور عورتوں کے عارضی نکاح کرائے جائیں جو جسمانی اور روحانی خوبیوں کے لحاظ سے شہریوں کے اعلیٰ نمونے ہوں، اور انہیں خاص خاص موقعوں پر یکجائی کی اجازت دی جائے۔ محافظوں میں سے چند ایسے ہوں گے جو ان نکاحوں کے رجسٹر رکھیں گے، اور قانون فطرت (اور حیوانات) کی کوئی ایسی خلاف ورزی نہ ہونے پائے گی جو آئندہ نسل کے لئے مضر ہو۔ پیدائش کے وقت ہی بچے ماں سے جدا کردیا جائے گا، کسی ماں کو یہ نہ معلوم ہوگا کہ اس کا بچہ کون ہے، اور افلاطون کا خیال ہے کہ اس لاعلمی سے ہر ماں کی نظر میں وہ تمام بچے جن کی پیدائش کا زمانہ ایک ہوگا یکساں عزیز ہوجائیں گے، وہ شفقت اور محبت جو ماں باپ کو بچوں سے ہوتی ہے ضائع نہ جائے گی بلکہ محافظوں اور سپاہیوں کے طبقے کو ایک بہت بڑا خاندان بنادے گی، اور ان تعلقات میں جو رشتے صرف اخلاقی اور سیاسی ہوتے خاندانی رشتے کی مضبوطی آجائے گی۔ اس کے

ساتھ ہی وہ خرابیاں جو خاندانی زندگی میں ہوتی ہیں ، اپنے اور پرائے کا فرق ، خود غرضی ، عورتوں کی محکومیت اور اُن کے ذہنی لوہے کی بربادی ، ان سے ریاست اور سیاسی زندگی محفوظ رہے گی - اس نظام پر اخلاق کی رو سے کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا ، بلکہ افلاطون نے نکاح کی رسم کو معمول سے زیادہ پاک اور مقدس بنا دیا ہے ، اور اُسے محض اتفاقات پر چھوڑنے کے بجائے علم اور اخلاق پر اس حد تک مبنی کردیا ہے جتنی وہ عام طور سے نہیں ہوتی - نکاح صرف ان مردوں اور عورتوں کا ہوسکتا ہے جن میں عمر ، صحت اور طبیعت کے لحاظ سے باہم مناسبت ہو ، انہیں یکجائی کی اجازت صرف اس وقت ہوگی جب محافظ مناسب سمجھیں - مردوں اور عورتوں کو اس معاملے میں کسی قسم کی آزادی نہیں اور افلاطون نے یہاں تک سختی جائز رکھی ہے کہ وہ اولاد کو جو قاعدے کے خلاف ہو ، یعنی ایسے ماں باپ کی ہو جنہیں محافظ عمر یا طبیعت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے لئے موزوں نہ سمجھتے ہوں یا ان بچوں کو جن میں ذرا بھی نقص ہو تلف کردینا ضروری قرار دیتا ہے - محافظوں کو اس کا بھی خیال رکھنا ہوگا کہ ریاست کی آبادی میں تناسب سے زیادہ اضافہ نہ ہو اور اس لئے انہیں چاہئے کہ نکاحوں کی تعداد کو ایک خاص حد سے بڑھنے نہ دیں - عام طور پر ریاستیں اس کی فکر نہیں کرتیں اور آبادی کے بہت زیادہ بڑھ جانے سے مصیبتوں میں مبتلا ہو جاتی ہیں - افلاطون نے نکاح کا جو طریقہ تجویز کیا ہے وہ ہمیں چاہے جتنا ناگوار یا عجیب معلوم ہو ، مگر اس میں شک نہیں کہ وہ ایک بہت پیچیدہ مسئلے کے حل کرنے کی کوشش ہے اور اس کوشش سے جی چرانا اخلاقی کمزوری اور سیاسی غفلت کی دلیل ہے -

مثالی ریاست کے لئے جو ادارے افلاطون نے تجویز کئے ہیں انہیں بجائے خود بہت اہم نہ سمجھنا چاہئے - وہ محض ایک مقصد حاصل کرنے کے ذریعے ہیں ، خود مقصد نہیں ہیں - اور یہ بھی نہ فرض کر لینا چاہئے کہ افلاطون ان اداروں کے سوا اور کوئی ادارے ضروری نہیں سمجھتا - اس کی نظر زیادہ تر سیاسی نظام کے ان پہلوؤں پر رہی جنہیں وہ ایتھنز کی حکومت میں سب سے ناقص اور اصلاح کے لائق سمجھتا تھا ، انفرادیت ، اناڑیوں کی حکومت ، سیاسی انتشار ، شہریوں کے ذہن پر سوفسطائیوں کا تسلط اور ریاست کی پالیسی پر عوام کے فتنہ انگیز لیڈروں کا حاوی ہونا - ایسی ریاستوں

[illegible]

[illegible] فلسفی بادشاہ نہ ہوں، یا بادشاہوں اور شہزادوں میں فلسفے کی روح اور فلسفے [illegible]

[illegible] شخص یا [illegible] خوشی کا پتا چلانا ممکن ہی نہیں۔" (۱)

[illegible]

مجسم چیزوں کا باعث ہے...اور جو کوئی شخصی یا اجتماعی زندگی میں عقل کے مطابق عمل کرنا چاہتا ہے اُسے اپنی نگاہ اس پر قائم رکھنی چاہئے" [۱] کامل نیکی (یا خیر) کے تصور کا دیدار حاصل کرکے فلسفی انسان کو اُس کی ہستی کا راز اور اس کے وجود کا مقصد سمجھائیں گے، حق کے اس پہلو پر روشنی ڈالیں گے جس پر انسانی زندگی اور کائنات کے تعلق کا انحصار ہے، اپنے دل میں وہ خیر کو اسی طرح فرماں روائی کرتے دیکھیں گے جیسے کائنات میں، اور ان کی آرزو ہوگی کہ ریاست کے ہر فرد کو خیر کا یہ دیدار نصیب ہو۔ ریاست اور انسانی سیرت کی ان کے ہاتھوں میں وہی حیثیت ہوگی جو مصور کے ہاتھ میں تصویر کی۔ " اس خاکے کو پر کرتے وقت میرے تخیل کے مطابق یہ (یعنی محافظ) اکثر اوپر تلے نظر ڈالیں گے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ یہ پہلے تو عدل مطلق، اور حسن و اعتدال مطلق کو دیکھیں گے، اور پھر اُن کی انسانی نقل کو، اور مختلف عناصر حیات کو شکل انسانی میں ملا کر داخل کریں گے اور اس کا تخیل وہ اس دوسری شکل سے قائم کریں گے کہ جو جب انسان میں موجود ہوتی ہے تو ہومر [۲] اُسے شکل و تمثال خداوندی کہتا ہے...یہ ایک شکل کو مٹائیں گے اور دوسری کو اس کی جگہ ثبت کریں گے، یہاں تک کہ اطوار انسانی کو حتی الامکان اطوار الہی کے مطابق بنادیں " [۳]۔

افلاطون کا اندازہ سچ پوچھا جائے تو اُس شاعر کا سا ہے جو ہر ایک بات پر کہتا ہے کہ "یوں ہوتا تو کیا ہوتا "۔ اسے اپنی غیبی ریاست کا وجود میں آنا مشکوک ہی معلوم ہوتا ہے۔ سقراط ایک مقام پر کہتا ہے: " میں یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ آیا زبان کبھی بھی تصورات کی پوری ترجمانی کرسکتی ہے، کیا الفاظ واقعات سے زیادہ اظہار نہیں کرتے اور آدمی جو چاہے سمجھے، کیا لازمی طور پر وجود حقیقت سے کچھ کم نہیں ہوتا؟...تو پھر آپ اس امر پر مصر نہ ہوں کہ عالم وجود میں جو ریاست ہو میں اُسے من و عن اپنے تصور کے مطابق ثابت کروں "۔ " ہم عدل مطلق کی ماہیت اور عادل کامل کی خصوصیات دریافت کر رہے تھے، اور اسی طرح مطلق ناانصافی

[۱]—" ریاست " ترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب صفحہ ۲۱۶

[۲]—Homer یونان کا مشہور رزمیہ گو شاعر

[۳]—" ریاست " مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب، صفحہ ۳۸۴ و ۳۸۵

کی ماہیت اور کامل مملکت کی خصوصیتیں .....کیونکہ یہ ثابت ہی ظاہر
کرنا تھا کہ یہ تصورات واقعتاً موجود بھی ہوسکتے ہیں" [۱]۔ اور بعد آگے چل کر
جب ریاست کے تمام ادارے مقرر کئے جاچکے ہوں تب سقراط کا ایک مخاطب
کہتا ہے: "آپ اس شہر کی صفت کرتے رہے ہیں جس کی بنیاد کا ہم خاکہ
کھینچ چکے ہیں اور جس کا وجود صرف الفاظ ہی میں ہے، کیونکہ میرے
دنیا میں کسی ایسی جگہ کا علم نہیں جہاں یہ موجود ہو"۔ سقراط جواب
دیتا ہے: "نہیں، لیکن ممکن ہے وہ آسمان پر ایک نمونے کی صورت میں
محفوظ ہو، تاکہ جو چاہے اسے دیکھ سکے، اور اسے دیکھ کر ویسے ہی شہر کی اپنے
دل میں بنا ڈالے۔ پورا نہیں اگر وہ کہیں موجود نہیں یا کبھی وجود میں نہ
آئے"۔ بعض مورخین، جو افلاطون اپنی مایوسی نہیں ظاہر کرتا اور جس سے وہ
خود دربار سیراکوس [۲] اس خیال سے گیا تھا کہ وہاں کے بادشاہ کو عملی
اصولوں کے مطابق دستور بنانے میں مدد دے، ویسے ہی اس کے دل میں
کبھی کبھی یہ امید جاگ اٹھتی ہے کہ اس کی مثالی ریاست جامۂ وجود میں
ظاہر ہوگا۔ لیکن اس کے نظریوں کی صحت کے لئے اس کی مثالی ریاست کا
وجود شرط نہیں اور ان پر غور کرتے ہوئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ ایسے
ادارے جن کا وجود فرضی ہو لازمی طور پر ناقص نہیں ہوتے۔ اسی طرح وہ ادارے
جو موجود ہوں محض اسی بنا پر اچھے نہیں قرار دئے جاسکتے کہ وہ موجود
ہیں۔ "کیا ایک مصور اس وجہ سے برا مصور ہو جائے گا کہ کمال ہنرمندی سے
ایک حسین شکل کے خط وخال تیار کرنے کے بعد وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ آیا
ایسی شکل کبھی موجود بھی تھی" [۳]۔

جیسا کہ ارسطو نے "ریاست" پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے، اس میں
شک نہیں کہ "ہمیں صدیوں کے تجربے کو نظرانداز نہ کرنا چاہئے۔ یہ
چیزیں اگر اچھی ہوتیں تو اتنی بڑی مدت تک ہرگز معدوم نہ رہتیں"۔
انسان کے لئے وہی چیز تجویز کرنا چاہئے جو اس کی استعداد میں ہو اور ایسے
ادارے جو انسانی سیرت سے مطابقت نہ رکھتے ہوں، جن کے ماتحت اس کی
زندگی دشوار ہو جائے، اپنی فلسفیانہ خوبیوں کے باوجود خواب ہی خواب

[۱]— "ریاست" مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب صفحہ ۳۲۱
[۲]— Syracuse
[۳]— "ریاست" مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب صفحہ ۳۲۱

رهیں گے - افادیت کا معیار بھی بالکل نظرانداز نہیں کیا جا سکتا ' لیکن اس اعتراض کو زیادہ اهمیت نه دینا چاهئے ' اور یه یاد رکھنا چاهئے که مهملیت ' اصلاح کی کوششیں اور وہ آرزوئیں جو کبھی پوری نه هوں انسانی زندگی کو سدھارنے اور خالص حیوانیت سے بچانے کے لئے بہت ضروری هیں - سیاسی دنیا میں حوصلوں کی بلند پروازی اور بھی زیادہ قابل قدر هے ' کیوں‌که اس کے بغیر سیاسی معاملات سے گہرا ذهنی اور روحانی لگاؤ نہیں هو سکتا ' اور اس لگاؤ کا نه هونا موت کی علامت هے - افلاطون نے اپنی مثلی ریاست کو " کھر پاک " کے شوق میں اس " آمیزش " بچانا چاها هے جس کے بغیر انسانی سیرت اسے برداشت نہیں کر سکتی اور روح کی فکر میں جسم کو بالکل بھلا دیا هے - اس کی شکایت کرنا تنقید کرنا نہیں هے ' انسانی کمزوریوں کا اعتراف کرنا هے - اس سے افلاطون کی منطق پر حرف نہیں آتا ' اس کے تخیل کی قدر کم نہیں هوتی -

افلاطون کی ریاست کو اس اعلیٰ مقصد سے جدا کرکے جو اس نے سیاسی زندگی کے لئے قرار دیا هے اور جس میں مذهبی اور اخلاقی رنگ سیاسی رنگ پر غالب هے ' محض ایک ادارے کے طور پر نه جانچنا چاهئے - لیکن اس پر غور کرنے کا همیں حق هے که اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے جو نظام اس نے تجویز کیا وہ مناسب اور درست هے یا نہیں ' اور کوئی ایسا نظام جو اس سے بہتر هو انسانی تجربے میں آ چکا هے یا نہیں - ریاست کا پہلا اصول مہارت هے ' اور گو عقلاً اسے رد کرنا مشکل هے ' لیکن ایتھنز کی جمہوریت کے حامیوں پر سب سے زیادہ یہی گراں گذرا هوگا اور موجودہ زمانے کا اصول بھی اس کے خلاف هے - پروٹے گوریس کا عقیدہ جو اوپر بیان هو چکا هے ' کم از کم اتناهی صحیح معلوم هوتا هے جتنا افلاطون کا یه اصول اور تاریخ نے اسے کار آمد بھی ثابت کیا هے - " درزی اور قلعی گر " چاهے اعلیٰ ذهنی لذتوں اور حوصلوں بے بہرہ رهیں ' تعلیم اور ذمہ‌داری کا احساس ان میں اتنی صلاحیت ضرور پیدا کر سکتا هے که وہ ریاست کی حفاظت کر سکیں ' اور آڑے وقت میں ریاست کے اعلیٰ مقاصد بھی ان کے ایثار اور قدردانی کا سہارا لے سکتے هیں - " درزی اور قلعی گر " کو سیاسی مقصد کے لئے کار آمد بنانے کی ایک صورت اور بھی هے جو یونان کے سیاسی تجربے میں شامل نہیں ' اور جو افادیت اور عملیت دونوں کے لحاظ سے افلاطون کے اصول کا مقابله کرسکتی هے -

یہ ہے ریاست کا وہ نظام جو ایک حد تک اصولی اور عملی حیثیت سے یورپ کے قرون وسطیٰ میں نمودار ہوا [1] اور جس کے مطابق ریاست افراد کا مجموعہ نہیں تصور کی جاتی بلکہ جماعتوں کا۔ اس نظام میں "درزی اور تیلی کو" اپنی جماعت کے رکن ہونے کے سبب سے ریاست کے رکن ہوتے ہیں انہیں ریاست کے نظام میں اتنا دخل نہیں ہوتا کہ ان کی سیاست کوئی نقصان پہنچا سکے اور اگر دستور ان کی جماعت کے حقوق کو نظر انداز نہ کرے تو وہ شکایتیں بھی نہیں پیدا ہو سکتیں جن کی وجہ سے ریاست میں فساد پیدا ہوتا ہے۔ "درزی اور تیلی کو" کی جماعتوں کی طرح اور بھی بہت سی جماعتیں ریاست میں شامل ہوں گی، ہر شخص اپنا کام کرے گا، اپنا حق ادا کر سکے گا اور مہارت فن کا جو معیار افلاطون نے قائم کیا ہے اس سے نہ حاکم رو گردانی کر سکیں گے نہ محکوم۔

ایک اعتراض یہ بھی ہو سکتا ہے، جو سب سے پہلے ارسطو نے اپنی "سیاسیات" میں کیا ہے، کہ افلاطون نے انسان کی فطرت اور انفرادی خواہشوں میں سیاسی کی رنگا رنگی کے لئے کوئی گنجائش نہیں رکھی ہے۔ لیکن یہ اعتراض اتنا صحیح نہیں ہو سکتا کہ وہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اگر انسان کو اس کے حال پر چھوڑ دینے سے سیاسی زندگی کے اعلیٰ مقاصد حاصل ہو سکتے تو کبھی سیاسی فلسفے کی ضرورت نہ ہوتی۔ یہ اعتراض صحیح ہو سکتا ہے تو صرف اس حد تک کہ انسان جبراً کسی اعلیٰ نظام کے ماتحت کردئے جانے سے ٹھیک نہیں بنایا جا سکتا۔ اس کا احساس افلاطون کو بھی تھا۔ اس نے خود کہا ہے کہ استاد کا فرض شاگرد کی سیرت اور طبیعت کا رنگ پہچان کے اس کے تمام جوہر چمکانا ہے، چنانچہ استاد کی ضرورت ہے اس کے ... طبیعت کا رنگ پہچان کر اپنا خاص نظام تجویز کیا ہے۔ موجودہ یورپ کے معاشرتی حالات یہ ثابت کر رہے ہیں کہ خاندانی معاشرت کا اثر ... عورتیں آزاد ہو جائیں تو وہ ان تمام سیاسی خدمات کو انجام دے سکتی ہیں جو صرف مردوں کے لئے مخصوص سمجھی جاتی ہیں۔ افلاطون نے ... کا جو قاعدہ مقرر کیا ہے وہ کہیں رائج نہیں ہوا، لیکن اس قاعدے میں کوئی عجیب بات نہیں۔ عجیب تو یہ بات ہے کہ لوگ ایسے اہم مسئلے پر اس قدر

[1] ملاحظہ ہو دوسرا حصہ، چوتھا باب

کم غور کرتے ہیں - اولاد کی پرورش جس نہج سے افلاطون نے ریاست کے سپرد کی ہے اُس کے درست ہونے میں شک نہیں - اگر شہریوں کی تربیت کا مقصد کوئی خاص ذہنیت پیدا کرنا ہو ' اور کسی خاص فلسفۂ حیات کو رواج دینا تو بچوں کی تربیت ماں باپ کے سپرد ہونا ہی نہ چاہئے ' اسے اپنے ذمے لینا ریاست کا فرض ہو جاتا ہے - روس میں ریاست نے یہ فرض اپنے ذمے لےکر ثابت کردیا ہے کہ ریاست اسے بخوبی انجام بھی دے سکتی ہے -

چوتھا باب

" مدبر " اور " نوامیس "

" ریاست " میں دراصل جو بات افلاطون کے مد نظر تھی وہ ادارے نہیں تھے بلکہ اصول ' وہ مسلک جو مثالی ریاست کے حاکموں کا ہونا چاہئے ' اور وہ عقیدے جن سے انہیں روحانی غذا اور قوت حاصل کرنا چاہئے - اس کی مثالی ریاست کا نظام ایک نمونہ تھا جس کا وجود عالم مثال میں تھا ' مگر اس سے اس دنیا کی ریاستوں اور سیاسی زندگی کی تشکیل میں مدد لی جا سکتی تھی - افلاطون نے بعد کے سیاسی مکالموں " مدبر " اور "نوامیس " میں نہ " ریاست " کے اصول ترک کئے ہیں نہ انہیں عملی صورت دینے سے بالکل مایوس معلوم ہوتا ہے - اس نے تاریخ اور تجربے سے مدد لے کر ' مگر اپنے نصب العین اور اپنے مجرد اصول کو چھوڑے بغیر ایسے دستور بنائے ہیں جو پوری طرح کامیاب ہوتے تو مثالی ریاست کا پیش خیمہ ہو سکتے تھے ' ورنہ کم از کم ان ریاستوں کے دستور سے تو بہتر تھے جو اس وقت یونان میں پائے جاتے تھے - ایک طرف اس نے " ریاست " میں بلند پروازی کے کرشمے دکھائے ہیں ' اور صرف ایک سیاسی نظام ہی نہیں بلکہ توحید اور بقائے روح کی بنیاد پر ایک مذہب بنا دیا ہے جس کے عقیدوں کی سیاسی نظام میں ترجمانی کی گئی ہے ' دوسری طرف وہ ان دونوں مکالموں میں واقعی حالات پر غور کرتا ہے اور ایک معیار پیش کرتا ہے جس کے اختیار کرنے میں مجرد اصولوں کے دشمنوں کو بھی تامل نہ ہوگا -

" مدبر " میں فلسفی کی قائم مقامی سیاسی مدبر کرتا ہے اور افلاطون نے اس کی صفات اتنی ہی تفصیل سے بیان کی ہیں جیسے کہ "ریاست" میں فلسفی کی صفات - مدبر کا علم نظری اور تاقیدی نہیں ہے ' عملی اور معیاری ہے ' اور اسے کل عملی علوم پر فضیلت حاصل ہے - مدبر کو اپنے ماتحتوں پر کامل

اقتدار ہونا چاہئے، اور اس کے عمل کو محکوموں کی رضامندی، اتفاق اور تائید سے بے نیاز سمجھنا چاہئے، کیونکہ وہ اگر اُن پر جبر بھی کرتا ہے تو اس نیت سے کہ انہیں بہتر انسان بنائے۔ اسے قانون کا پابند بھی نہ ہونا چاہئے، کیونکہ قانون کی حکومت ایک کم عقل اور خرد سے ناآشنا کی سی ہے اور اس کی ماتحتی میں مدبر کو اپنے اُن کے اعلیٰ اوصاف بروئے کار لانے کی آزادی نہیں رہ سکتی۔ جیسے "مدبر" میں فلسفی فورا بھیس بدل کر سیاسیات کا ماہر بن گیا ہے، ویسے ہی معاشرت میں "عدل" کی جگہ اعتدال اور قانون نے اور حقیقی علم کی بجائے ہم آہنگی اور ربط باہمی سیاسی زندگی کا اصل اصول ٹھہرایا گیا ہے۔ افراد اپنی ذات سے ریاست میں منضبط نہیں ہو سکتے، تو انہیں چاہئے کہ اپنی ملکیت کو جس قدر ہو سکے قابو میں کریں، تاکہ مدبر اُن کی ... اور اختلافات ہی کی بنا پر ایک اتحاد قائم کر سکے، جیسے بننے والا تانے اور بانے سے کپڑا بنتا ہے۔ مدبر اور معمولی سیاست دان میں بڑا فرق یہی ہے کہ سیاست دان اکثریت کی رائے پر چلتا ہے، اور مدبر اعتدال میں ربط اور ہم آہنگی میں ... پیدا کر کے افراد کو معاشرے اور معاشرے کو ریاست کی شکل دیتا ہے۔ اس کے اقتدار میں بھی وہ مخفی اور اخلاقی شان نظر نہیں آتی جو "ریاست" میں فلسفی کی حکومت میں تھی، لیکن پھر بھی مدبر ہی کی ضرورت ہے، تاکہ وہ ریاست کو فلسفی کی قدر شناسی کے لئے تیار کردے۔

آگے چل کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون فلسفی کی طرح مدبر کو بھی انسانی شکل میں دیکھنے سے مایوس ہو جاتا ہے۔ سیاسی کے نظر میں وہ اس معیار سے ایک درجہ نیچے آکر اُن ریاستوں پر غور کرتا ہے جو مدبر کی حکمرانی سے محروم رہتی ہیں اور مدبر کے بغیر ہی اپنا کام چلاتی رہتی ہیں۔ اُن ریاستوں پر غور کرتے ہوئے اسے پہلے پہل قانون کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مدبر اور فلسفی میں بڑا فرق ہے، مدبر محض ایک صنّاع ہے اور افلاطون کے دل میں یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ یہ سیاسی صنّاع کہیں غلطی نہ کرے اور بھٹک نہ جائے۔ اس اندیشے کی وجہ سے وہ اُن ریاستوں میں ... کی رہنمائی تسلیم کرتا ہے، قانون کی پابندی ہی سب سے مناسب طرز عمل سمجھتا ہے، کیونکہ محض قانون کی عملداری خود رائے کی امنگوں اور خواہشوں سے بے نیازی کی علامت ہے۔

ایسی ریاست میں ذہن اور عقل کو تخلیق کی پوری آزادی نہیں ہوتی ' حق کا وہ مرتبہ نہیں ہوتا جو ہونا چاہئے لیکن وہ پائدار ہوتی ہے اور اگر پائداری راست روی کا معیار نہیں تو کم از کم احترام کی مستحق تو ضرور ہوتی ہے - ہمیں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اگر قانون کی ماتحتی میں اور اس کی مدد سے ریاستیں قائم رہسکتی ہیں تو قانون وضع کرنے میں تجربے اور عقل کو کافی دخل ہوگا - عموماً سیاسی قانون اس لائق تو نہیں ہوتے کہ وہ لوگ جو صحیح معنوں میں مدبر ہیں اُن کے پابند کئے جائیں ' مگر جب تک صحیح قسم کے مدبر نصیب نہ ہوں ' ریاستوں کی فلاح قانون کی پیروی ہی میں ہے -

اس نتیجہ پر پہنچنے کے بعد افلاطون قانون کے احترام کو اپنا معیار بنا کر ریاستوں کی مختلف قسموں پر بحث کرتا ہے - یونان میں عام طور پر ریاستوں کی پانچ قسمیں مانی جاتی تھیں ' بادشاہی' مطلق العنان بادشاہی' اشرافیہ ' مدیدیہ یا چند سری حکومت اور جمہوریت - افلاطون نے اس میں دو قسموں کا اضافہ کیا ہے ' عملی بادشاہی اور بے آئین جمہوریت - عملی بادشاہی وہی ہے جس کا نقشہ " ریاست " میں کھینچا گیا ہے ' اور جو حقیقی علم پر مبنی ہے ' بقیہ قسموں کا تعین حاکموں کی تعداد اور قانون کے احترام کے لحاظ سے ہوتا ہے - ان میں سے اس نے تین طرح حکومتوں (اور ریاستوں) کو قانونی قرار دیا ہے ' دستوری بادشاہی اشرافیہ اور معتدل جمہوریت ' اور تین کو جبری ' مطلق العنان بادشاہی' چند سری حکومت اور انتہائی یا بے آئین جمہوریت - عملی بادشاہی سب سے بر تر ہے اور جداگانہ حیثیت رکھتی ہے - اس کے بعد درجہ بادشاہی کا آتا ہے - جمہوریت کو افلاطون جبری ریاستوں میں سب سے غنیمت اور قانونی ریاستوں میں سب سے ادنیٰ سمجھتا ہے -

موجودہ زمانے کے نقطۂ نظر سے افلاطون کی سب سے مکمل سیاسی تصنیف " نوامیس " ہے' جو اس کے انتقال کے بعد شائع ہوئی اور اس کی عمر کے آخری دنوں کے غور و فکر کا نتیجہ ہے - بڑھاپے میں افلاطون کی جو ذہنی کیفیت تھی وہ اس کے اس مقولے سے ظاہر ہوتی ہے " کہ انسان خدا کا ایک کھلونا سا ہے ' اور سچ پوچھا جائے تو یہی اس کی سب سے بڑی صفت ہے " - وہ اُمیدیں اور حوصلے ' انسانی فطرت سے وہ عقیدت اور فلسفے کی تاثیر پر

وہ اعتماد جو "ریاست" کی روح و رواں ہے "نوامیس" میں نظر نہیں آتا۔ اس میں انسان مجبور اور بے بس، جبر و سزا کے قاعدے کا پابند اور رہبری کا محتاج نظر آتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر واقعات کے لحاظ سے زیادہ صحیح مانا جاتا ہے اور افلاطون اسے اختیار کر کے نصب العین سے اور پیچھے ہٹ گیا۔ البتہ کتاب کے آخر میں جاکر دفعتاً یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کی "ریاست" میں جو نمونہ پیش کیا گیا تھا وہ صرف آسمان پر نہیں بلکہ افلاطون کے ذہن میں بھی محفوظ ہے، اور گو واقعات کے مقابلہ [illegible] کی آرزو بہت کچھ سرد کردی ہے، پھر بھی اس نے اپنا نصب العین بدلا نہیں دیا۔ "نوامیس" کے پہلے چار حصے تمہید کے طور پر ہیں، پہلے دو حصوں میں ناچ گانے اور شراب کے استعمال پر بحث کی گئی ہے۔ تیسرے میں ریاستوں کی تاریخی نشو و نما دکھائی گئی ہے۔ چوتھے میں سیاسیات کے اعلیٰ اصول ہیں۔ پھر اس کے بعد تین حصوں میں ایک بستی کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ نویں حصہ میں تعزیرات، دسویں میں مذہبی اور گیارھویں میں دیوانی قوانین کا ذکر ہے۔ آخری حصے میں، جو ایک قسم کی حیثیت رکھتا ہے، نئے ادارے تجویز کئے گئے ہیں، اور ان اداروں کا ایک عکس سا نظر آتا ہے جو "ریاست" میں شہریوں کو راہ راست پر رکھنے کے لئے تجویز کئے تھے۔ آخری چار حصے بیان اور خیالات کے لحاظ سے افلاطون کے ذہن کے سب سے اعلیٰ کارناموں میں سے ہیں، اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صرف فلسفیانہ تصورات ہی نہیں بلکہ قانونی جزئیات ترتیب کرنے میں بھی کمال رکھتا تھا۔

"نوامیس" میں سیاسی زندگی کا بنیادی اصول وہی ہے جو "ریاست" میں تھا، یعنی اعتدال اور ضبط [illegible] اس ریاست میں [illegible] پہنچایا گیا ہے [illegible] کی [illegible] لئے جاتے ہیں، اور [illegible] سے [illegible] نہیں [illegible] تعلقات کا مسئلہ نظرانداز نہیں [illegible] اہمیت نہیں جو پہلے تھی [illegible] "ریاست" کا اور کوئی ادارہ "نوامیس" میں نہیں [illegible]

اگرچہ اُس پر ریاست کی نگرانی رہتی ہے ' اور یہ شرط لگا دی جاتی ہے کہ ملکیت کوئی ذاتی حق نہیں بلکہ ریاست کا عطیہ سمجھی جائے - ملکیت کے متعلق ایک قاعدہ یہ بھی تجویز کیا گیا ہے کہ شہریوں کو جو زمین دی جائے اس کا ایک حصہ شہر کے قریب ہونا چاہئے ' دوسرا سرحد کے پاس' تاکہ ریاست کی حفاظت کو ہر شخص یکساں اپنا فرض سمجھے - شہریوں کے لئے صرف زراعت ہی کسب معاش کا ذریعہ ہونا چاہئے ' دستکاری اور تجارت ریاست کی نگرانی میں غیر ملکیوں کے سپرد ہونا چاہئے - ریاست کا یہ بھی فرض ہے کہ لوگوں کو زیادہ دولت پیدا کرنے سے روکے اور ریاست کو دولت کی خرابیوں سے بچانے کے لئے افلاطون نے شہر کا سمندر کے قریب ہونا مضر قرار دیا ہے - عورتوں کو تمام سیاسی حقوق دئے گئے ہیں ' تعلیم کے معاملے میں بھی مرد عورت کا کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا ہے - تعلیم حاصل کرنا سب کے لئے یکساں ضروری ہے ' اگرچہ افلاطون لڑکوں اور لڑکیوں کے ایک ساتھ تعلیم دینے کا قائل نہیں ہے - " نوامیس " میں بھی ہر شخص کو مرضی یا پسند کے مطابق شادی کرنے کی آزادی نہیں دی گئی ہے ' اور اس معاملے میں وہ اختیارات جو " ریاست " میں محافظوں کو دئے گئے تھے بڑی حد تک قائم رکھے گئے ہیں - شادیوں میں مزاج کی مناسبت کا لحاظ رکھنا چاہئے ' اور اس کی حتی الامکان کوشش کرنا چاہئے کہ مرد اور عورت میں سے ایک امیر اور ایک غریب ہو ' تاکہ دولت چند خاندانوں میں اکٹھا نہ ہونے پائے - شادی کے دس سال بعد تک میاں بیوی کو ریاست کی مقرر کی ہوئی تجربہ‌کار عورتوں کی نگرانی میں رکھنا چاہئے -

" نوامیس " کے تیسرے حصہ میں تاریخ پر نظر ڈالی گئی ہے - تاریخ پر غور کرنے سے افلاطون اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ وہ دستور زیادہ پائدار ہوتا ہے ' جس میں حکومت کے مختلف اصولوں کی آمیزش ہو ' اور اس بنا پر وہ بادشاہی اور جمہوریت کی ایک آمیزش تجویز کرتا ہے ' کیونکہ اس میں دانائی جو بادشاہی کی خاص علامت ہے اور آزادی ' جو جمہوریت کی نشانی ہے ' دونوں شامل ہوں گی - لیکن اس اصول پر اس نے جو دستور بنایا ہے وہ کچھ اور ہی ہے - اس نے حکومت چند عہدے داروں کے اختیار میں دیدی ہے اور انہیں منتخب کرنے کا حق ایک مجلس

کر دیا ہے جس میں تمام شہری شریک ہوں۔ یونان میں ایسی آمیزش کوئی نئی چیز نہیں تھی، اور تجربے سے معلوم ہو گیا تھا کہ ایسی صورت میں حکومت جلد سری ہو جاتی ہے، کیونکہ شہریوں کا حق انتخاب نہ تو حاکموں کو قابو میں رکھ سکتا ہے اور نہ ان کے طریق حکومت پر زیادہ اثر ڈال سکتا ہے۔

مکالمہ کے آخری حصے میں عہدے داروں کے علاوہ افلاطون نے محتسبوں کی ایک انجمن تجویز کی ہے جو حاکموں کی کارگزاری کی جانچ پڑتال کرے، اور ایک مجلس "شبینہ" جو شہریوں کے اخلاق کی نگرانی کرے۔ یہ دونوں مجلسیں اس احتساب کا پہلا نمونہ ہیں جو قرون وسطیٰ میں کیتھولک کلیسا کی طرف سے بدعت اور الحاد کی بیخ کنی کے لئے قائم کی گئی تھیں، اور ان کی بدولت ذہنی آزادی کا جو انجام ہو سکتا ہے وہ بھی ظاہر ہے۔ لیکن افلاطون کو یہ منظور نہیں تھا کہ شہریوں کو عقیدے کی آزادی دی جائے۔ "ریاست" میں اس نے یہ ثابت کیا تھا کہ دیوتاؤں اور سورماؤں کے قصے اخلاقی تعلیم نہیں دے سکتے، اور یہ تجویز کیا تھا کہ مروجہ قصے کہانیوں کے بجائے نئے قصے تصنیف کئے جائیں جن کا اخلاق اور سیرت پر زیادہ اچھا اور گہرا اثر ہو۔ نمونے کے طور پر "ریاست" کے آخر میں "ار کی کہانی" دی گئی ہے، جس میں جسم سے جدا ہونے کے بعد روح کی سرگزشت بیان کی گئی ہے اور اس کہانی میں روح کے عقیدے کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ "نوامیس" میں ایسی کہانیاں تو نہیں ہیں مگر ان کی جگہ چند عقیدے ہیں جن کا ماننا ہر شخص پر فرض کر دیا گیا ہے۔ ان میں سب سے اہم خدا کی وحدت اور اس کی قدرت کاملہ پر ایمان رکھنا ہے۔ مذہبی عقیدے میں فرقہ اور ان کو جبراً تسلیم کرانا قانون کی اس نئی حیثیت کا ایک پہلو ہے جو افلاطون نے "نوامیس" میں دی ہے۔ وہ سیاسی اور اخلاقی ذمہ داریاں جو پہلے فلسفی اور مدبر پر ڈالی گئی تھیں اب قانون کے حصے میں آتی ہیں، اور ذمہ داریوں کے ساتھ افلاطون قانون کی عظمت اور شان کو بھی بہت بڑھا دیتا ہے۔ "ریاست" میں قانون، عدالتیں اور قانون داں محض ضروری شر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ "مدبر" میں قانون کو سیاسی زندگی میں دخل تو بہت زیادہ ہے، مگر اس پر ہر چیز کا دارومدار نہیں ہے

جیسا کہ " نوامیس " میں آکر ہو گیا - یہاں افلاطون نے ایک مقام پر قانون کی بہت جوش اور فصاحت اور بلاغت کے ساتھ قانون کی ثنا خوانی کی ہے - اب افلاطون کے دل میں قانون کی جو قدر تھی وہ اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ اس نے یونانی قانون کا مطالعہ کیا اور " نوامیس " کے نویں اور گیارھویں حصے میں اسے مجموعے کی شکل دینے کی کوشش کی ہے ' جو اس سے پہلے کسی نے نہیں کی تھی - ہر قانون کے ساتھ افلاطون نے ایک مقدمہ بھی لکھا ہے ' جس میں قانون کا مقصد سمجھایا گیا ہے ' اور اس کا خیال تھا کہ ہر ضابطے کی تشریح اسی طرح ہونا چاہئے ' تاکہ قانونی احکامات پر عمل کرتے ہوے لوگ ان کی اہمیت اور ان کے اصل مقصد سے آگاہ ہو جائیں - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک حقیقی اطاعت کے لئے لازمی ہے کہ شہری اپنے قانون کی دل سے قدر کرتے ہوں اور اُن کی مرضی وہی ہو جو حکومت کی - لیکن اس کے ساتھ ہی افلاطون اصرار کرتا ہے کہ قانون میں ترمیم اور تبدیلی نہ کرنا چاہئے اور جب تک تمام حاکم ' تمام شہری اور تمام غیبی آوازیں [۱] اس پر متفق نہ ہوں قانون بدلنے یا منسوخ کرنے کی کوئی صورت نہ ہونا چاہئے - مگر افلاطون نے قانون کی بنیاد آسمانی یا روحانی نہیں قرار دی ہے - ایک مقام پر وہ یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ قانون نتیجہ ہے ان قبیلوں اور خاندانوں کے رسم و رواج میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کا جو ایک جگہ آباد ہوں - یہ گویا رسم و رواج کا نچوڑ ہوتا ہے - وہ یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ بہت سے قانون اتفاقی ہوتے ہیں یا کسی طبقے کی مخصوص اغراض کو دستوری حیثیت دینے کے لئے بنائے جاتے ہیں ' مگر یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے بھی افلاطون قانون کا مرتبہ کم نہیں کرنا چاہتا ' اس لئے کہ فلسفی اور مدبر کی عدم موجودگی میں ریاست کا انحصار قانون ہی پر ہو سکتا ہے ' اور قانون ہی کے ذریعے سے اسے وہ استحکام اور استقلال حاصل ہوسکتا ہے جس کی افلاطون کو اتنی فکر تھی - اگر اس کے یہاں قانون کا یہ مرتبہ نہ ہوتا تو اس کی ریاست بھی ویسی ہی ہوجائے گی جیسی عام یونانی ریاستیں -

[۱]—ڈلفی اور چند اور مقامات پر مندر تھے جن کے متعلق یہ عقیدہ تھا کہ ان میں دیوتا پجاریوں کے ذریعے سے مشورے اور ہدایتیں دیتا ہے - دیوتا کے علم سے فائدہ اٹھانے کے لئے صرف افراد ہی نہیں بلکہ ریاستوں کے نمائندے بھی جایا کرتے تھے -

"نوامیس" میں افلاطون نے ان قانونوں کو جو یونان میں عام طور پر رائج تھے یکجا کرنے کے علاوہ اصول قانون پر بھی بحث کی ہے، اور ان مسائل سے اس کی دلچسپی اس بات سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس نے عدالتی ضابطے تک قائم کر دئیے ہیں۔ یونانی فلسفۂ حیات میں علوم کی وہ تقسیم نہیں تھی جو آج کل ہے، اسلئے افلاطون کے قانون میں دینیات اور اخلاقیات کو بہت دخل ہے، لیکن در اصل اس کا نقطۂ نظر خالص علمی ہے۔ جزا و سزا کے مسئلے پر اس کے جو خیالات ہیں ان میں صدیوں کی ذہنی نشو و نما اور انسانی ہمدردی کوئی ترمیم نہیں کرسکی ہے۔ عدالتوں کو اور ان سزاؤں کو جو وہ تجویز کریں افلاطون اصلاح کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ مجرم اس کے نزدیک بد ارادہ ہوتا ہے، اور کسی اخلاقی بیماری کے سبب سے۔ "کوئی سزا جو قانون کے مطابق ہو ... نقصان پہنچانے کی غرض سے نہیں دی جاتی بلکہ ... سزا پانے والے کی فطرت میں اصلاح یا اس کی بدی میں کمی کرنے کے لئے"۔ وہ اس میں تسلیم کرتا ہے کہ اخلاقی بیماریوں کی ذمہ داری معاشرے پر بھی عائد ہوتی ہے، اور معاشرے کا فرض ہے کہ اس بیماری کا علاج کرتا رہے۔ لیکن انسان خود عامل مختار ہے، اور اس کے اعمال کا پورا ذمہ اسی پر [illegible] سزاؤں کے اصلاحی پہلو پر توجہ دلانے کے باوجود افلاطون نے موجودہ سزاؤں میں کوئی کمی نہیں تجویز کی، بلکہ انھیں اسی طرح باقی رہنے دیا [illegible]۔

قانون اور دستور کا احترام شہری کی وہ صفت ہے جس کی [illegible] ریاست اسے اس کی تعلیم دے۔ "ریاست" کی طرح "نوامیس" میں بھی افلاطون نے اپنا نظام تعلیم تفصیل سے بیان کیا ہے۔ لیکن چونکہ یہاں [illegible]

کے سپرد کیا جائے اور جیسے ہی وہ چلنے پھرنے لگیں ' ان کی چیخ پکار اور کود پھاند کو رقص رقعہ کانے اور ناچ کی صورت دی جائے - بچے تین سال کے ہو جائیں تو کھیل اور ورزش شروع ہو جانا چاہئے اور تب کھلائیوں کو چاہئے کہ انہیں مندر میں لایا کریں ' تاکہ سب بچے ایک ساتھ کھیل سکیں اور ان کی نگرانی بھی کی جا سکے - نگرانی کے لئے افلاطون نے یہ صورت تجویز کی ہے کہ ریاست کی طرف سے استانیاں مقرر کی جائیں - چھ سال کی عمر میں لڑکے لڑکیوں کو علیحدہ کرکے انہیں سرکاری اسکولوں میں داخل کر دینا چاہئے - ریاست کے ہر ضلع کا اپنا الگ اسکول ہوگا ' جہاں ہر قسم کی تعلیم جو نصاب میں ہو دی جا سکے گی اور اسکولوں کے ساتھ ورزش گاہیں اور کھیل کے میدان بھی ہوں گے - پہلے چار سال تک ' جو ابتدائی تعلیم کا زمانہ ہے ' صرف قواعد کرانا اور گھوڑے کی سواری ' تیر اندازی ' اور نیزہ اندازی سکھانا چاہئے - دس سال کی عمر سے تیرہ تک ادب ' اور تیرہ سے سولہ تک موسیقی کی تعلیم ہونا چاہئے - شادی کی اجازت پچیس برس تک کسی کو نہیں دینا چاہئے ' مگر افلاطون کے بیان سے یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ تعلیم سے فراغت پانے کے بعد سے شادی تک نوجوانوں کا شغل کیا ہوگا - اس نے ان کے لئے ناظروں کی نگرانی میں ملک کے دورے تجویز کئے ہیں ' اور دو تین سال غالباً فوجی تربیت میں صرف ہوں گے ' جن کا خاص طور پر ذکر نہیں کیا گیا ہے ' غالباً اس وجہ سے کہ ہر یونانی ریاست میں فوجی تربیت کا قاعدہ موجود تھا -

سیاسی ادارے ہر ملک میں جدا ہوتے ہیں اور ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں - ان کی بنیاد ہر قوم کی معاشرت ' ملک کے جغرافیے اور ان مخصوص تاریخی واقعات پر ہوتی ہے جو قومی زندگی میں ایک خاص رنگ پیدا کر دیتی ہیں ' اور اس لئے انہیں عمومیت حاصل نہیں ہو سکتی - لیکن سیاسی خیالات اور ان سے زیادہ سیاسی نصب‌العین اس خاص ماحول تک محدود نہیں رہتے جس میں وہ پیدا ہوئے ہوں - ہر قوم دوسری قوموں کے خیالات اور نصب‌العین سے فائدہ اٹھاتی ہے ' ان میں اپنی ضروریات کے مطابق ترمیم کرکے انہیں عملی جامہ پہناتی ہے - اعلیٰ شخصیتوں کی طرح خیالات بھی " دیر تک اور دور تک بغیر کسی ظاہری علامت کے لوگوں کی زندگی میں سمائے ہوئے اور بسے ہوئے رہتے ہیں " -

یونان کی مخصوص سیاسی زندگی کا نقشہ منقطع ہونے سے بہت جلد مٹنے والا تھا۔ ارسطو نے اس زمانے میں جب شہری ریاستوں کا دم ٹوٹ رہی تھیں افلاطون کی "ریاست" پر بہت سخت اعتراض کئے اور اپنی مثالی ریاست بنانے ہوئے "نوامیس" کو سامنے رکھ کر تقریباً حرف بہ حرف نقل کر لیا [۱]۔ لیکن اس نے ان دونوں تصانیف کی قدر کا جو اندازہ کیا وہ غلط تھا۔ شہری ریاستوں سکندر اعظم کی سلطنت میں مدغم ہو گئیں اور وہ تعلیم جس میں "مدنیوں کا تجربہ" کو سمو لیا گیا تھا لاحاصل ثابت ہوئی۔ افلاطون نے واقعات اور تجربہ کی حد سے آگے بڑھ کر جو سیاسی فلسفہ کا مسلک پیش کیا نفس انسانی کو بتلایا اور یہ فلسفہ شہری ریاستوں سے زیادہ پائدار ثابت ہوا۔ یہ کہنا بجا ہے کہ "یورپ کی قرون وسطیٰ کا آغاز "نوامیس" سے ہوتا ہے"۔ اس میں شک نہیں کہ "نوامیس" کے بعض ادارے تھیوکریٹک قسم کے نظاموں سے ملتے ہیں، لیکن افلاطون کے فلسفہ اور قرون وسطیٰ کے نظام میں مشابہت [illegible] ریاست کی بنیاد اخلاق اور مذہب پر رکھی، مذہب اور اخلاق یونانی فلسفہ کے سب سے ممتاز پہلو تھے اور افلاطون نے یہ تصوری مخصوص طور پر جو سیاسی فلسفہ میں ان دونوں پہلوؤں کے لئے گنجائش نکالی، بعد میں سیاسی نظم کے ساتھ مذہبی اور اخلاقی مقاصد کا بھی شامل ہونا۔

[illegible] "ریاست" میں [illegible] قرون وسطیٰ کے [illegible] بہت سی [illegible] "ریاست" کی [illegible] قرون وسطیٰ میں افلاطون کی [illegible] قرون وسطیٰ میں [illegible] "ریاست" اور "نوامیس" کی [illegible]

[۱] ملاحظہ ہو R. Barker's Political Theory: Plato and His Predecessors صفحہ ۳۸۴ تا [illegible]

[۲] [illegible] Killian [illegible] [illegible]

ھے ' اور اس عملی فلسفے کو حق بجانب ثابت کرتا ھے جو اپنی نظر اپنے ماحول تک محدود نہیں رکھتا بلکہ چشم تصور سے صدیوں بعد آنے والی نسلوں کی زندگی کو دیکھ لیتا ھے -

سیاسیات کی تاریخ میں بھی افلاطون کی سب سے قابل قدر یاد گار اس کی جمہوریت ھے - سی سے رو [۱] کی " ریاست " اور سینٹ اگسٹن [۲] کی " ریاست الہی " نے عملی دنیا کی تعمیر کا سلسلہ جاری رکھا - سولھویں صدی میں سر ٹومس مور [۳] نے اپنی " اوتوپیا " [۴] لکھی اور پھر جب ذھنی بیداری نے تعلیم عام کردی تو افلاطون کی " ریاست " جمہوریت پسندوں کے لئے چشمہ بصیرت بن گئی - روسو اور اس کے بعد ھیگل [۵] نے اسے یورپ کے سیاسی فلسفے میں پوری طرح سمو دیا - اب وہ ایسی اپنا لی گئی ھے کہ واقعی سرمایۂ حیات کہی جا سکتی ھے - جمہوریت کے علاوہ افلاطون کی دو یادگاریں اور بھی ھیں ' اس کا تیار کیا ھوا یونانی مجموعۂ قانون اور اس کا نظام تعلیم - قانون کے مجموعے سے روما کے قانون دانوں نے فائدہ اٹھایا ' اور حال کی تحقیق ھے کہ روم کا مشہور " قانون اجانب " بڑی حد تک یونان کے قانون سے اخذ کیا گیا تھا - افلاطون نے ریاست اور نوامیس میں جو نصاب اور نظام تعلیم مقرر کیا ' اس کے ایک پہلو ' یعنی اعلیٰ تعلیم کو ' اس نے اپنی اکادمی کے ذریعے سے خود ھی رائج کیا ' اور یہ اس کی اکادمی کے اثر کا نتیجہ ھے کہ ھم قرون وسطے میں اس کے نظام اور نصاب کو تقریباً ھو بہو رائج پاتے ھیں - آجکل تعلیم کا نظام اور نصاب اور ھو گیا ھے ' لیکن روسو ' جو آجکل کے تعلیمی نظریوں کا بانی ھے ' افلاطون کا بہت معتقد تھا اور اس کی " ایمیل " [۶] بڑی حد تک ان اصولوں کی تفصیل ھے جو " ریاست " میں بیان کئے گئے ھیں - قرون وسطے کے معلموں نے سب کچھ افلاطون سے سیکھا تھا - دور جدید کے سیاسی مفکروں نے پہلے تو ان کے اصولوں کو بالکل رد کر دیا ' مگر پھر خود براہ‌راست افلاطون کے شاگرد بن گئے -

Cicero—[۱]
St. Augustine—[۲]
Sir Thomas More—[۳]
Utopia—[۴]
Hegel—[۵]
"Emile"—[۶]

پانچواں باب

ارسطو

۳۶۷ ق - م کے قریب شہر ستیجیرا کا ایک نوجوان جس کا نام ارسطاطالیس (ارسطو) تھا ، افلاطون کی اکادمی میں داخل ہوا - یہ وہ جماعت تھی جس نے یونانی تمدن کے آخری عہد میں علم کی شمع روشن کر رکھی تھی اور یونان کے علم‌دوستوں کا مرجع بنی ہوئی تھی - ارسطو ایک طبیب کا لڑکا تھا اور وطن سے علم حاصل کرنے کے شوق میں ایتھنز آیا تھا - لیکن بچپن ہی سے اس کے ذہن نے ایک رنگ اختیار کیا تھا جس کی اکادمی میں زیادہ قدر نہیں کی جاتی تھی اور گو افلاطون کی زندگی میں ارسطو اس کی تقلید کرتا رہا ، اس کے انتقال کے بعد اس نے اکادمی سے علیحدگی اختیار کی اور اس کے علمی مسلک کو بھی چھوڑ دیا - کچھ دنوں اس نے آوارہ گردی کی ، مگر علمی مشاغل جاری رکھے - ۳۴۳ ق - م میں وہ سکندر اعظم کا استاد مقرر ہوا اور جب سکندر تخت پر بیٹھا تو ارسطو ملازمت سے پیچھا چھڑا کر ایتھنز چلا آیا - اب اس کی شہرت اور قابلیت اتنی ہو گئی تھی کہ اس نے سمندر کے کنارے "لی‌سیام" [1] کے نام سے ایک اکادمی قائم کی اور اپنے طریقہ پر اعلیٰ تعلیم دینا شروع کر دیا - لی‌سیام قائم کرنے سے اکادمی کی مخالفت مقصود نہ تھی - اکادمی کا ذہنی رجحان دوسرا تھا ، لی‌سیام کے علمی اصول اور تھے - ارسطو اس سے علیحدہ ہونے پر مجبور تھا ، کیونکہ اس کے اور افلاطونی طرز خیال اور علمی نقطۂ نظر میں رفتہ رفتہ زمین آسمان کا فرق ہوگیا تھا - افلاطون کو فلک پیمائی کا شوق تھا ، ارسطو کو جہاں گردی کا ، افلاطون علم کو تصوف اور مافوق‌الطبیعیات کا پیش خیمہ بنانا چاہتا تھا ، ارسطو تجربے اور نئی معلومات سے علم کو فروغ دینا چاہتا تھا - دونوں نے اپنے اپنے رنگ میں کمال حاصل کیا ، افلاطون

Lyceum—[1]

نے انسان کے ضمیر کو روشن کیا، ارسطو نے دماغ کو۔ افلاطون اخلاقی اور مذہبی تفکر کا بانی ہے، ارسطو علمی تحقیق کا۔ افلاطون اپنی تصانیف میں یونان کے سب سے اعلیٰ روحانی خیالات کو یکجا کر گیا ہے۔ ارسطو نے یونان کے علوم کو مدون اور مرتب کیا، اور ہر علم کا موضوع معین کیا اور اپنے بعد آنے والے ارباب کو علمی ترقی کی راہ بتا گیا۔ سیاسیات میں دونوں کی خدمات یہی نسبت رکھتی ہیں، جو اور علوم میں۔ افلاطون سیاسی حکمت کا بانی ہے، ارسطو علم سیاسیات کا۔

لیکن ان اختلافات کے باوجود ہمیں یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ارسطو پر افلاطون کا اور اس کی تعلیم کا کوئی اثر نہیں تھا۔ ایک جرمن عالم کے ارسطو کے مدتوں اس کی تصنیف کا صرف آدھا حصہ ہیں، باقی بڑی حد تک افلاطون کا ترکہ ہے[1]۔ افلاطون کی شاگردی کا جو اثر ارسطو پر بیس سال کی شاگردی کے زمانے میں ہوا تھا وہ آخر وقت تک رہا ہے اور ارسطو کی یہ خواہش بھی نہیں تھی کہ اس اثر کو اپنے ذہن سے بالکل دور کردے۔ سیاسیات کے میدان میں اس نے پہلے پہل افلاطون کی نقل اتارنا چاہی، مگر پھر اس نے یہ محسوس کیا کہ یہ طریقہ فضول ہے اور افلاطون کی تعلیم کا وہ حصہ لے کر جو اس کی نظر میں دائمی قدر رکھتا تھا اس نے اس کی بنیاد پر ایک نیا فلسفہ تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ یہی اس کی علمی جدوجہد کا راز ہے، اور اس سے قطع نظر کرکے ہم اس کا فلسفہ صحیح طور پر سمجھ نہیں سکتے۔ اس کی سب سے مکمل سیاسی تصنیف "سیاسیات" (پولیٹکس) ایک بے ترتیب کتاب ہے جس میں بہت سی باتیں بار بار دہرائی گئی ہیں، بعض مسائل پر بحث کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے جن کا بعد کو ذکر بھی نہیں آتا، اور تیسری اور چوتھی کتاب کے مضمون میں بظاہر اختلافات موجود ہیں۔ لیکن اگر ہم اسے ایک ایسی تصنیف سمجھیں جس میں ایک دور کے خیالات نہیں ہیں بلکہ مختلف دوروں کے، اور تصنیف کے دوران میں مصنف کے ذہن میں ایک خاص نظریۂ علم نشوونما پاتا رہا ہے تو بہت سی مشکلیں آسانی سے حل ہو جاتی ہیں اور ہم ارسطو کی اندرونی کشمکش کا حق بہتر طریقے سے ادا کر سکتے ہیں[2]۔ ارسطو پہلے

(۱) Werner Jaeger [illegible]

(۲) [illegible]

افلاطون کی تقلید میں مجرد اصولوں اور خالص عقل کی بنا پر اپنا فلسفیانہ نظام قائم کرنے کی فکر میں تھا - آگے چل کر آپسے اس کے اپنے ذہنی رجحان نے واقعی زندگی کے تجربے اور واقعی زندگی کے مشاہدے کی طرف متوجہ کیا اور اس نے اپنے پہلے اخلاقی اور سیاسی نصب العین کو اس نئے طریقے سے حاصل کرنا چاہا - '' سیاسیات '' میں ارسطو کی ذہنی زندگی کے دونو دوروں کا نقش نظر آتا ہے ' صرف اتنی کسر رہ گئی ہے کہ پہلے اور بعد کے رجحانات اور نظریے ایک دوسرے کے ساتھ اچھی طرح سموئے نہیں جاسکتے -

زمانۂ تصنیف کے اعتبار سے '' سیاسیات '' کے آٹھ حصوں میں سے دوسرا اور تیسرا ' ساتواں اور آٹھواں پہلے لکھا گیا - پھر چوتھا ' پانچواں اور چھٹا ' اور آخر میں تمہید کے طور پر پہلا حصہ - دوسرے اور تیسرے حصے میں ارسطو نے مختلف عملی ریاستوں پر بحث کی ہے اور اس کا ارادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سب پر تنقید کرنے کے بعد وہ اپنی عملی ریاست کا خاکہ کھینچے گا - لیکن اس کے بعد تین حصوں میں عملی ریاست کا بالکل ذکر ہی نہیں آتا اور یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ارسطو کا نقطۂ نظر ہی کچھ اور ہے - آخر میں عملی ریاست کا خاکہ ہے ' مگر یہاں جو نقطۂ نظر ملحوظ رکھا گیا ہے اس کا تعلق دوسرے اور تیسرے حصوں سے ہے ' درمیان کی بحث سے نہیں [۱] - سیاسیات کے آخری دو حصے ارسطو نے اس وقت لکھے جب افلاطون کی '' نوامیس '' شائع ہوئی ' اور اس کے خیالات پر '' نوامیس '' کا بہت گہرا اثر محسوس ہوتا ہے [۲] - بیچ کے تینوں حصے بعد کے تجربے اور معلومات کا نتیجہ ہیں - پہلے تین اور آخری دو حصوں میں ارسطو کا معیار اخلاقی ہے ' اور وہ نیک زندگی کی لوازمات کو مدنظر رکھ کر سیاسی مسائل پر بحث کرتا ہے - یہی طریقہ افلاطون کا بھی تھا - لیکن درمیان کے حصوں میں ارسطو ریاست کو ایک اخلاقی مصلح اور رہنما کی نظر سے نہیں دیکھتا بلکہ ایک عالم حیاتیات اور ایک طبیب کی نظر سے [۳] - وہ بغیر کسی تعصب کے ریاست کی سب سے بری اور قابل نفرت شکلوں پر غور کرتا ہے ' حکومت کے برے سے برے دستور کو مضبوط کرنے اور قائم رکھنے کی ترکیبیں بتاتا ہے ' بالکل

[۱]— یے گر : تصنیف مذکورہ صفحہ ۲۷۱—۳۰۸
[۲]— ملاحظہ ہو صفحہ ۵۱۴
[۳]— پے گر : تصنیف مذکورہ صفحہ ۲۸۴

اسی طرح جیسے عالم حیوانات مختلف اجسام کے متعلق معلومات کا ذخیرہ جمع کرتا ہے، خواہ اجسام اچھے ہوں خواہ ناقص، یا جیسے ایک طبیب لوگوں کو بیماریوں سے محفوظ رکھنے کی فکر کرتا ہے اور بیماروں کا علاج کرنے کی تدبیریں سوچتا ہے، بیماروں کی صورت چاہے اچھی ہو یا بری، اور ان کی زندگی سے دوسروں کو فائدہ پہنچتا ہو یا نقصان۔ ان دوسروں کے لیے [illegible] حصوں میں یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ارسطو کی نظر میں ریاست کوئی وضعی ادارہ نہیں ہے بلکہ ایک جسم نامی ہے، یعنی تصور نہیں بلکہ اصلی چیز ہے۔ وہ سیاسی مظاہر کے مطالعہ کا معلوم طریقہ یہ نہیں سمجھتا کہ ہم ایک فرضی معیار کے مطابق انہیں جانچیں اور جو ناقص ہوں انہیں نظر انداز کریں۔ اس کے نزدیک وہ ہر ریاست میں [illegible] ہے، اسی لیے کہ ایک ناقص پودا [illegible] ایک [illegible] پھل دار درخت [illegible]

ارسطو نے اپنا نقطہ نظر [illegible]

[illegible]

اور بالعموم اعتدال [illegible] تعلق [illegible]

پہلے [illegible] اور صورت کا تعلق [illegible] میں [illegible] ہے۔

خاندان کا مقصد انسان کی وہ بنیادی حاجتیں پوری کرنا ہے جو نسل کو قائم رکھتی ہیں - جب بہت سے خاندان مل کر ایک جگہ رہنے لگتے ہیں اور انسان کے مدنظر بنیادی حاجتیں پوری کرنے کے علاوہ اور مقاصد بھی ہوتے ہیں تو گانو وجود میں آتا ہے - گانو میں حکومت بھی اپنی پہلی شکل میں نظر آتی ہے - ہر خاندانی بزرگ کے ماتحت اس کی اولاد اور اس کے غلام ہوتے ہیں ' جن پر اسے ہر طرح کا اختیار ہوتا ہے ' اور خاندانی بزرگ کی حکومت سے فرماں روائی اور فرماں برداری کی رسم جاری ہو جاتی ہے - '' جب چند گانو متحد ہوکر ایک سیاسی جماعت بن جاتے ہیں جو اتنی مکمل اور اتنے بڑے پیمانے پر ہوتی ہے کہ خود اپنی تمام یا تقریباً تمام حاجتیں پوری کر سکے تو ریاست ظہور میں آتی ہے - ریاست کے وجود میں آنے کا سبب محض ضروریات ہوتی ہیں لیکن اس کی ہستی کو قائم رکھنے والا اچھی زندگی بسر کرنے کا شوق ہوتا ہے '' - (۱—۲—۸) [۱] -

نشو و نما کا یہ سلسلہ ' جو ایک خاندان کو بالآخر ریاست کی شکل دیدیتا ہے ' بالکل فطری ہے - ہر جاندار ہستی کے وجود کا فطری مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ نشو و نما پائے اور تکمیل کو پہنچے ' اس لئے ظاہر ہے کہ ریاست ' جو خاندان اور دیہی زندگی کی تکمیل ہے - خود ایک فطری مظہر ہے اور معاشرت کے تمام اور طریقوں کا فطری اور لازمی انجام - معاشرت کا ارتقا یہ بھی بتاتا ہے کہ سیاسی زندگی انسانی فطرت کا تقاضا ہے ' اور '' انسان فطرتاً ایک حیوان سیاسی ہے '' - '' اجتماعی زندگی کی خواہش ایک جبلت ہے جو فطرت نے انسانی سرشت میں داخل کردی ہے '' اور '' وہ شخص جو اجتماعی زندگی بسر نہ کرسکے - یا جسے اس کی حاجت نہ ہو... وہ دیو ہے یا دیوتا '' - جب تک انسان کسی سیاسی جماعت کا رکن نہ ہو وہ قوتیں جو اس کی سرشت میں مضمر ہیں کبھی پوری طرح ظہور میں نہیں آسکتی ہیں ' اور اُس کی زندگی مکمل نہیں ہوسکتی - اجتماعی زندگی کی جبلی خواہش شہد کی مکھیوں اور فول میں رہنے والے جانوروں میں بھی موجود ہوتی ہے ' مگر وہ ''حیوان سیاسی''

[۱] —یہاں حوالہ دینے کا وہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے جو عام طور پر رائج ہے - ۱—۲—۸ سے مراد ہے پہلا حصہ' دوسرا باب اور آٹھواں پیرا - جاوئٹ (Jowett) کے اور تمام ترجموں میں ابواب اور پیروں کی تقسیم ایک سی ہے -

۱—ت

نہیں کہلاتے ، اس لئے کہ ان میں نیکی اور بدی ، انصاف اور بے انصافی کا احساس نہیں ہوتا ۔ انسان میں یہ احساس ہوتا ہے اور اسی وجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ریاست کی بنیاد اخلاق پر ہے ۔ انسان کی اخلاقی نشو و نما صرف ریاست کے اندر ہو سکتی ہے ، اور ریاست کا قیام [illegible] والی چیز اچھی زندگی بسر کرنے کی خواہش ہے ۔

ارسطو نے ریاست کے وجود میں آنے کا مسئلہ اور [illegible] کرتے ہوئے تاریخ ، اصول ارتقا اور نفسیات سے اس طرح کام لیا ہے [illegible] اور [illegible] کے نقطۂ نظر میں زمین آسمان کا فرق ہو گیا ہے ۔ [illegible] کی سرگذشت کا مطالعہ کرنے سے اس پر یہ ظاہر ہو گیا تھا کہ ریاست [illegible] کی مکمل شکل نہیں ، بلکہ وہ ایک [illegible] ہے [illegible] سے سمجھ میں آ سکتی ہے [illegible] ارسطو کی بہت خیال ہے ، کیونکہ ریاست [illegible] اخلاقی معیار کی پابندی اس [illegible] ریاست ایک جسم نامی ہے [illegible] میں ۔ وہ اپنا مطلب صاف طور پر [illegible] ۷ ۲ [illegible] معلوم ہوتا ہے کہ ریاست [illegible] پر جانچنا مستحسن نہیں سمجھتا ۔ [illegible] اس کا نقطۂ نظر [illegible] سبب وہ [illegible] اچھی [illegible] کے سبب ریاست ایک [illegible] ریاستوں کے [illegible] یعنی اخلاقی [illegible] بن جاتا ہے ۔

اس معیار کی [illegible] ارسطو کے سیاسی فلسفہ [illegible] ریاست [illegible] ارسطو [illegible] سیاسی [illegible] ریاست کے [illegible]

ہوا کا سیاسی زندگی پر جو اثر پڑتا ہے وہ بھی ارسطو کی نظر سے پوشیدہ نہیں رہا - اسے یقین تھا کہ یونانی قوم ہر لحاظ سے دنیا کی بہترین قوم ہے ' یونانیوں کی سیرت میں وہ توازن ہے اور یونان کی آب و ہوا میں وہ اعتدال جو اسے سب سے اعلیٰ سیاسی زندگی کے لئے موزوں بنا دیتا ہے ' مگر یونانیوں کے علاوہ اس نے شمالی یورپ اور ایشیا کی قوموں کی سیرت پر بھی غور کیا ہے اور ان کی خصوصیات بیان کی ہیں - ارسطو کے تعصبات نے ' جو صرف اُسی کی ذات تک محدود نہیں بلکہ یونانیوں میں عام تھے ' اسے شہری ریاستوں کے سوا اور کسی قسم کے سیاسی نظام پر غور نہیں کرنے دیا ' اور وہ شاہنشاہی نظام ' جو اُسی کے زمانے میں مقدونیا کے بادشاہ فلپ [1] نے قائم کیا تھا ' اس کی توجہ سے محروم رہا - لیکن اس کے باوجود اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا اور اس کی نظر اتنی تیز اور نکتہ بیں کہ شہری ریاستوں کے محدود موضوع پر بحث کرتے ہوے بھی اس نے معلومات کا ایسا ذخیرہ جمع کردیا ہے جس کی قدر کبھی کم نہیں ہو سکتی ' خواہ ریاست کی شکل کیسی ہی ہو -

ارسطو اپنے نقطۂ نظر اور طریق مطالعہ کی وجہ سے علم سیاسیات کا بانی مانا جاتا ہے - اس علم کا بانی سمجھے جانے کا مستحق در اصل وہ اس سبب سے ہے کہ اس نے سیاسیات کی تمام اصطلاحوں کی تشریح کی اور اس علم کو با قاعدہ مدون کر دیا - اس کا خیال رکھتے ہوئے کہ تصنیف کے مختلف حصوں میں مصنف کا نقطۂ نظر بدلتا رہا ہے ہم اس کی اصلاحوں اور تشریحوں پر غور کر سکتے ہیں -

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے ' ارسطو کے نزدیک ریاست ایک جماعت ہے جو زندگی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے وجود میں آتی ہے اور زندگی کو بہتر بنانے کے لئے قائم رکھی جاتی ہے - وہ بالکل انسان کی بنائی ہوئی چیز نہیں ہوتی ' اس لئے کہ اس کا آغاز اور اس کے ارتقا کا سلسلہ فطری یا طبیعی ہوتا ہے - اور وہ ایک بالکل طبیعی مظہر بھی نہیں ہے ' کیونکہ انسان خیر و شر کا شعور رکھتا ہے اور اپنے اخلاقی معیار کے مطابق اپنی اجتماعی زندگی کی تشکیل کرتا ہے - اجتماعی زندگی کے نظام میں بھی طبیعی اور انسانی عنصر کی آمیزش ہوتی ہے - حکومت ایک فطری اصول ہے اور وہ لوگ جو حکومت کرنے کے اہل ہوتے ہیں ان لوگوں پر جن میں اس کی صلاحیت

---

[1] Philip—

نہیں ہوتی حکمرانی کرتے ہیں - ریاست کے نظام کا انحصار اس قاعدے پر ہے کہ اس کے بعض ارکین حاکم ہیں اور بعض محکوم ' لیکن سیاسی حکومت بزرگ خاندان کے اقتدار یا آقا کے اختیارات سے بالکل جدا چیز ہے - بزرگ خاندان اور غلاموں کا آقا اپنے ماتحتوں سے برتر ہوتا ہے ' اس کا اقتدار قدرتی اور اس کی حکومت کا مقصد ذاتی مفاد ہوتا ہے - سیاسی حکومت ریاست کو قائم رکھنے کا ذریعہ ہے ' لیکن حاکم اور محکوم کی تفریق کے باوجود شہری مساوی حیثیت رکھتے ہیں اور حکومت کا مقصد عام مفاد ہوتا ہے - اسی وجہ سے ارسطو دستور ' یعنی نظام حکومت کے اصولوں کو بہت اہم سمجھتا ہے - " جب حکومت کی شکل بدل جائے اور کوئی نئی شکل اختیار کر جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ریاست وہ نہیں رہی جو پہلے تھی ' جیسے ایک المیہ سنگیت طربیہ سنگیت سے مختلف ہوتی ہے ' چاہے دونوں کے اشخاص وہی ہوں " (۳ ' ۳ ' ۷) - نظام حکومت بدلنے کے معنی یہ ہیں کہ سیاسی زندگی کے اصول اور مقاصد بدل گئے - دستور ایک آئینہ ہے جس میں شہریوں کی عادتیں ' مقاصد ' سیرت ' اخلاقی معیار اور خصوصاً عدل کے تصور کا عکس نظر آتا ہے ' اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی جب تک کہ شہریوں کے خیالات ' عادات یا ارادوں میں کوئی تغیر نہ ہو -

ارسطو نے جا بجا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تمام دستوروں میں کسی نہ کسی طرح کی خامی ضرور ہوتی ہے ' ریاستیں جیسی ہونا چاہئیں ویسی نہیں ہوتیں ' اور سب مثالی ریاست کی بگڑی ہوئی شکلیں ہیں - یہ اس حقیقت کا اثر ہے جو افلاطون کی جمہوریہ کا اس کے ذہن میں سمایا ہوا تھا ' لیکن ارسطو مثالی ریاست کو ایک معیار کے طور پر اپنے سامنے رکھتا ہے ' ہر ریاست کو مثالی ریاست بنانے کی فکر میں ہمیں رہتا - اس نے معلوم کیا کہ " سیاسی مسائل کے مطالعہ میں بہت اہم ہوتے ہیں ' مگر وہ افلاطون کے عملی پہلو پر توجہ نہیں دیتے " اور اس نے خود یہ ذمہ داری اپنے سر لی - " کیونکہ صرف اچھے اصول کی بات نہیں ہے ' اس کے ساتھ حکومت یا قانون ساز کو عملی ضرورت اور حالات سے واقف ہونا چاہئے بلکہ ان اصولوں سے بھی جو حالات کے اعتبار سے بہتر ہوں " (۳ ' ۱ ' ۳) - اگر واقعات کا لحاظ رکھا جائے ' ایک مستقل حاکم یا مدبر کے لئے ' تو ہم یہ دیکھیں گے کہ ہر ریاست اور ہر دستور

شہریوں کے اخلاقی معیار کا مجسمہ ہوتا ہے - لوگ چاہتے ہیں کہ ریاست کی بنیاد عدل پر رکھیں اور انہیں کامیابی اس وجہ سے نہیں ہوتی کہ عدل کا جو تصور ان کے ذہن میں ہوتا ہے اس میں کوئی نہ کوئی خامی ہوتی ہے - " نظام حکومت کے وہ طریقے عدل کے اصولوں پر مبنی اور اس لئے صحیح ہوتے ہیں جن میں عام مفاد کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو ' لیکن وہ جن میں صرف حاکموں کا مفاد مدنظر رکھا گیا ہو سب ناقص اور بگڑے ہوئے ہوتے ہیں ' کیونکہ وہ استبداد پر مبنی ہوتے ہیں اور ریاست کو آزاد لوگوں کی جماعت ہونا چاہئے - " عدل سے ارسطو کی مراد کوئی اعلیٰ اخلاقی یا سیاسی اصول نہیں ہے - ہر جماعت میں مختلف طبیعت ' استعداد ' مالی حالت اور خاندانی حیثیت کے لوگ ہوتے ہیں جو سب اپنے آپ کو اس کا مستحق سمجھتے ہیں کہ ان کے اوصاف تسلیم کئے جائیں ' ان کے سپرد سیاسی خدمات کی جائیں اور انہیں امتیاز حاصل ہو سکے - اسی طرح ریاست میں مختلف طبقوں اور پیشوں کے لوگ ہوتے ہیں جو اجتماعی حیثیت سے اپنے واجبی حقوق کا مطالبہ کرتے ہیں - ان سب کی خود داری کا لحاظ رکھنا ' ان کے درمیان حقوق اور اختیارات اس طرح سے تقسیم کرنا کہ وہ سب خوش اور مطمئن رہیں صحیح معنوں میں ریاست کی بنیاد انصاف پر رکھنا ہے - ارسطو کی اصطلاح میں انصاف ایک قسم کی مساوات ہے جس کی وجہ سے ریاست میں ہمواری ' توازن اور ہم آہنگی پیدا ہوجاتی ہے ' کوئی شخص کسی سے کم نہیں قرار دیا جاتا ' اور کسی کی حق تلفی نہیں کی جاتی - عدل کا یہ تصور افلاطون کے معنی عدل سے بہت زیادہ محدود ہے اور کسی قدر سطحی' مگر ارسطو نے اسے بھی ایک قطعی معیار نہیں بنایا ہے - ہر دستور کو عدل کے ایک تصور کا مظہر قرار دے کر اس نے صحیح اور غلط عدل میں فرق کیا ہے - اس طرح بری سے بری ریاست کی بھی ایک علمی حیثیت ہوجاتی ہے ' اس لئے کہ وہ شہریوں کی ایک خاص ذہنیت اور رجحانات کی مثال ہو جاتی ہے ' مگر عدل کا تصور بالکل مبہم ہو جاتا ہے - اوصاف اور قانون کے مسئلہ میں بھی ارسطو نے جو نقطۂ نظر اختیار کیا ہے وہ ان دونوں کے مفہوم کو واضح نہیں کرتا - اس کے نزدیک عمدہ شہری اور نیک آدمی کے اوصاف ایک سے ہونا ضروری نہیں - ملاحوں کا فرض جہاز کو چلانا اور اس کی حفاظت کرنا ہے - شہری بھی ملاحوں کی طرح ایک جماعت

کے رکن ہوتے ہیں اور جس طرح ملاحوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جہاز صحیح سلامت بندرگاہ میں پہنچ جائے، اسی طرح شہریوں کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ ریاست کو اندرونی اسباب اور بیرونی خطروں سے محفوظ رکھیں۔ چونکہ ریاست اور دستور کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، اس لئے ظاہر ہے کہ شہریوں میں بھی مختلف قسم کے اوصاف درکار ہوتے ہیں، اور ان کے اوصاف کا معیار وہی نہیں ہو سکتا جو ایک نیک آدمی کے اوصاف کا ہوگا۔ اوصاف کی طرح قانون کے مفہوم کو بھی ارسطو نے بہت محدود رکھا ہے۔ اس کی نظر انہیں قانونوں پر تھی جو یونانی ریاستوں میں موجود تھے۔ قانون کے تصور پر وہ بحث نہیں کرتا اور اس نے ایک عملی اصول کی شکل دینے کی کوشش بھی نہیں کی ہے۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے: ''قانون کی حکمرانی کسی ایک شخص کی حکومت سے افضل ترین ہے ... وہ شخص جو قانون کو حکمران بناتا ہے گویا خدا اور عقل کو حاکم بناتا ہے۔ لیکن وہ جو انسان کو حاکم بناتا [illegible] حکومت میں حیوانیت کا ایک عنصر شامل کر دیتا ہے، کیونکہ نفسانی خواہشیں وحشی جانور کی طرح ہیں اور [illegible] حاکموں کی نیت کو فاسد کر دیتا ہے، چاہے وہ بہترین آدمی ہی کیوں نہ ہوں۔ قانون عقل کی اس حالت کا نام ہے جس کو نفسانی خواہشات نے متاثر نہ کیا ہو'' (۳، ۱۶، ۴ اور ۵)۔ لیکن یہ ایک [illegible] نظریہ ہے۔ ارسطو کا اپنا خیال نہیں اور ''سیاسیات'' میں عموماً قانون کو یہ اعلیٰ حیثیت نہیں دی گئی ہے۔ قانون ہر دستور کے مطابق ہوتے ہیں اور ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ حاکموں کو وہ طریقے بتائیں جن سے وہ [illegible] عمل کرتے اور اپنے فرائض انجام دیتے ہیں۔ وہ دستور سے ایک علیحدہ چیز ہیں اور قانون ساز کے مدنظر یہ نہ ہونا چاہئے کہ کون سے قانون بہترین ہیں بلکہ اسے یہ دیکھنا چاہئے کہ دستور کو [illegible] قانون [illegible] ہوں گے۔

سیاسی اصولوں اور [illegible] کی [illegible] ارسطو کے ذہن میں [illegible] مختلف قسم کے اسباب [illegible] پیدا ہوتی ہے۔ اس مسئلے پر کہ بہترین دستور کون سا ہے [illegible] بحث [illegible] اب اکثر لوگوں کی رائے یہ ہوگئی ہے کہ اس پر بحث کرنا فضول ہے، کیونکہ سیاسی [illegible] شہریوں کی [illegible] پر ہوتا ہے اور

ہر جگہ کبھی نہ کبھی وہی دستور رائج ہو جاتا ہے اور مقبولیت حاصل کر لیتا ہے جو قومی سیرت کے لحاظ سے سب سے زیادہ موزوں ہو - ارسطو نے دستور کی خوبی کا معیار پائداری کو قرار دیا ہے اور موجودہ زمانے کے خیالات کے رو سے بھی یہ صحیح ہے ' اس لئے کہ پائداری اس کا ثبوت ہے کہ دستور شہریوں کی سیرت سے مناسبت رکھتا ہے اور ان کی سیرت میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں ہے جو انہیں اس دستور میں ترمیم کرنے یا اسے بدلنے پر مجبور کرے - دستور سیاسی اختیارات کی تقسیم کا نام ہے جو شہری آپس میں کرتے ہیں - یہ تقسیم یا تو اس قوت اور اثر کے مطابق ہوتی ہے جو ریاست میں مختلف طبقوں ' مثلاً امیروں اور غریبوں ' کو حاصل ہوتا ہے یا مساوات کے کسی مروجہ معیار کے مطابق ' یا کسی قوت کے لحاظ سے جو دونوں (یعنی امیروں اور غریبوں) میں یکساں طور پر ہو " (۴ ' ۳ ' ۵) - " شہری " ارسطو نے اس شخص کو قرار دیا ہے جسے عہدوں پر مامور ہونے اور سیاسی خدمات انجام دینے کا حق حاصل ہو ' اس لئے صحیح دستور وہی ہے جس میں شہریوں کا حلقہ بہت زیادہ محدود [۱] نہ ہو اور ہر طبقے کے احساسات کا لحاظ رکھا جائے - شہریوں کا حلقہ وسیع ہوگا تو حکومت میں عام مفاد کا لازمی طور پر زیادہ خیال کیا جائے گا اور یہ بھی دستور اور ریاست کے استحکام کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے -

اس معیار کے مطابق کہ حکومت کے مدنظر مفاد عامہ ہے یا ذاتی مفاد اور حاکموں کی تعداد کم ہے یا زیادہ ارسطو نے ریاستوں کی تین صحیح شکلیں اور تین بگڑی ہوئی مثالی شکلیں قرار دی ہیں ' بادشاہی ' اشرافیہ اور دستوری جمہوریت صحیح شکلیں ہیں ' مطلق العنان بادشاہی ' چند سری حکومت اور جمہوریت مطلق انہیں کے بگڑنے سے قائم ہوتی ہیں - بادشاہی در اصل اُس شخص کی حکومت ہے جو ریاست کا بہترین اور سب سے زیادہ با اوصاف آدمی ہو ' اشرافیہ اس جماعت کی حکومت ہے جس میں صرف ریاست کے بہترین لوگ شامل کئے جائیں ' دستوری جمہوریت وہ ہے جس میں متوسط طبقے کے لوگوں کا اقتدار سب سے زیادہ ہو اور ریاست اس فساد سے محفوظ رہے جو امیر

[۱]—لیکن ارسطو نے اصولاً ان لوگوں کو شہریت سے محروم رکھنا مناسب سمجھا ہے جن کا وقت زیادہ تر فکر معاش میں گذرتا ہو ' جیسے کاشتکار - دستکار وغیرہ -

اور غریب کے فرق سے ہمیشہ پیدا ہوتا رہتا ہے۔ ارسطو کا رجحان تمام روشن خیال یونانیوں کی طرح بادشاہی اور بادشاہی نہیں تو اشرافیہ کی طرف تھا، لیکن وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ بادشاہی کا دور ختم ہو گیا ہے اور [illegible] کی اشرافیہ کو بھی ایک خواب [illegible] چاہئے۔ اس کی رائے میں صرف [illegible]: مطلق العنان بادشاہی، جمہوریت ریاستوں کی بگڑی شکلیں موجود ہیں: مطلق اور چند سری حکومت۔ مطلق العنان بادشاہی کے متعلق ارسطو کی وہی رائے ہے جو افلاطون کی ہے، [illegible] ادا کرنے کے لئے وہ ان طریقوں پر بھی بحث کرتا ہے جن سے مطلق العنان بادشاہی قائم رکھی جا سکتی ہے۔ حکومت کے طریقوں میں سب سے زیادہ [illegible] وہ جمہوریت اور چند سری حکومت کو سمجھتا ہے [illegible] ان کی اچھی خصوصیات کی [illegible] حکومت کی ایک قسم [illegible] "حکومت [illegible] آزاد لوگ، جو تعداد میں [illegible] کے طریقے کو ہم جمہوری [illegible] اور چند سری اس حالت [illegible] زیادہ ہوں اور غریب ہوں، حکومت کریں [illegible] (۴، ۳، ۱۱)۔ میں جب امیر اور شریف جو تعداد میں کم ہوں حکومت کریں [illegible] لیکن امیر اور غریب کی [illegible] دونوں دستوروں کو [illegible] ہے، اس کی ظاہر ہے کہ [illegible] متوسط طبقہ [illegible] اور ان ریاستوں میں اچھا انتظام ہونے کا امکان زیادہ ہے جن میں متوسط طبقہ بڑا ہو۔ [illegible] کیونکہ [illegible] متوسط طبقے کے لوگ [illegible] حکومت اور جمہوریت میں [illegible] ارسطو [illegible] اس طرح اس [illegible] افلاطون [illegible] لیکن ارسطو اس کے برخلاف [illegible] میں [illegible] (۳، ۱۱) لیکن ارسطو [illegible] [illegible] اور وہ [illegible] اس کا [illegible]

بخوبی سمجھتا ہے اور ان کی قدر کرتا ہے جو لوگوں کے دلوں میں جمہوری طرز حکومت کی امنگ پیدا کرتے ہیں -

افلاطون نے " ریاست " میں دستوری تغیر کے متعلق ایک نظریہ پیش کیا ہے [۱] - یہ نظریہ تاریخ کے مطالعے کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ انسانی سیرت کے مشاہدے پر مبنی ہے ' اور افلاطون نے اسے دستوری تغیر کی وجوہات بیان کرنے کی غرض سے نہیں پیش کیا بلکہ اس خاص سیرت کی خصوصیات واضح کرنے کے لیے جو مختلف دستوروں کا نتیجہ (اور سبب) ہوتی ہے - ارسطو اس کے مقابلہ میں ایک اور نظریہ پیش کرتا ہے جو بظاہر تاریخی اعتبار سے زیادہ مستند معلوم ہوتا ہے لیکن در اصل اسی حدتک عقلی ہے جتنا افلاطون کا - حکومت کی پہلی قسم بادشاہی تھی ' غالباً اس وجہ سے کہ پہلے زمانے میں جب شہر چھوٹے تھے تو نمایاں استعداد کے آدمی بھی کم تھے - لوگ بادشاہ اس بنا پر بنائے گئے کہ وہ اپنی جماعت کے محسن تھے اور دوسروں پر احسان وہی شخص کر سکتا ہے جس میں کچھ قابلیت ہو - لیکن جب یکساں قابلیت کے بہت سے لوگ پیدا ہوگئے جنہیں کسی ایک کی سرفرازی گوارا نہ تھی تو انہیں دستوری حکومت قائم کرنے کی خواہش ہوئی اور انہوں نے ایک دستور بنا کر کھڑا کیا - حاکم طبقے کے لوگوں میں بہت جلد بگاڑ پیدا ہوگیا ' اور انہوں نے بیت‌المال کے روپے سے اپنے آپ کو امیر کرلیا - دولت عزت کا راستہ بن گئی اور چند سری حکومتیں خود بخود قائم ہو گئیں - یہ مطلق‌العنان بادشاہیوں اور جمہوریت کی شکل میں منتقل ہوگئیں ' کیوں کہ دولت کی ہوس حاکم طبقے کی تعداد گھٹاتی اور اس طرح عوام کی قوت بڑھاتی رہی - عوام نے آخر کار اپنے آقاؤں پر حملہ کیا اور جمہوری ریاستیں قائم کر لیں - اب چوں‌کہ شہر بہت بڑے بڑے ہو گئے ہیں ' حکومت کا کوئی اور طریقہ ممکن نہیں معلوم ہوتا " (۳ ' ۱۵ ' ۱۱ ' ۱۳) - افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے ارسطو کہتا ہے کہ دستوری تغیر کسی خاص قاعدے کے پابند نہیں اور اس کے اپنے نظریے کو صرف ریاست کے شروع زمانے کے متعلق درست سمجھنا چاہئے - ایک مرتبہ شہر وجود میں آجائے اور سیاسی شعور پیدا ہوجائے تو پھر شہر کی سیاسی زندگی کا رنگ اور ہی ہو جاتا ہے ' اور ارسطو سیاسی مظاہر سے علم اور تجربہ حاصل کرنے کو اس سے زیادہ نتیجہ خیز خیال کرتا ہے

[۱] — ملاحظہ ہو صفحہ ۳۱ -

کہ انہیں مجرد اصولوں کے ماتحت رکھا جائے۔ اس سبب سے اس نے سیاسی ہلچلوں اور انقلابوں کی وجوہ دریافت کی ہیں اور جن نتیجوں پر وہ پہنچتا ہے ان کو آئندہ واقعات نے مستحکم ثابت کیا ہے۔

دستور بناتے وقت لوگ اسی کی کوشش کرتے ہیں کہ اس کی بنا انصاف پر ڈالی جائے، لیکن انصاف کا ہر شخص کے ذہن میں الگ تصور ہوتا ہے اور حقوق اور فرائض کی ایسی تقسیم مشکل ہو جاتی ہے جس سے سب مطمئن ہوں۔ مثلاً جمہوریت اس خیال کا نتیجہ ہے کہ وہ لوگ جو ایک لحاظ سے برابر ہیں ہر لحاظ سے برابر ہیں، چوں کہ سب یکساں آزاد ہوتے ہیں اس لئے وہ اس کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مطلقاً برابر ہیں۔ چند سری حکومت کا انحصار اس خیال پر ہوتا ہے کہ وہ جو ایک حیثیت سے کم ہیں ہر حیثیت سے کم ہیں (۵، ۱، ۳)۔ یعنی جمہوریت کے معتقد کسی کی فوقیت تسلیم نہیں کرنا چاہتے اور چند سری حکومت کے حامی اپنی دولت کی بنا پر سیاسی اقتدار کو اپنا خاص حق سمجھتے ہیں۔ "مساوات کی خواہش ہی ہمیشہ بغاوت کا جھنڈا بلند کرتی ہے"۔ "جو کمتر ہوتے ہیں وہ اس نیت سے بغاوت کرتے ہیں کہ اوروں کے برابر ہوجائیں اور جو برابر ہوتے ہیں وہ اس غرض سے کہ برتر ہو جائیں"۔ کیوں کہ انہیں جو کچھ ملتا ہے اس کو وہ اپنے حق سے کم سمجھتے ہیں۔ ارسطو نے "مساوات" کا لفظ جس طرح سے استعمال کیا ہے وہ غلط فہمی پیدا کرتا ہے، لیکن اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ اس نے انصاف کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک قسم کی مساوات ہے تو ظاہر ہوجاتا ہے کہ مساوات سے اس کی مراد حق یا حقوق کی مساوی، یعنی منصفانہ تقسیم ہے اور ریاست میں فساد اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ کسی جماعت یا کسی طبقے کو یہ شکایت ہوجاتی ہے کہ دستور میں اس کی حق تلفی کی گئی ہے۔ مساوات کی خواہش کے علاوہ اور بہت سی وجوہ ہیں جو حکومت کا تختہ اُلٹ دیتی ہیں، حاکموں کا لالچ اور محکوموں کے ساتھ بدسلوکی، سزا یا نقصان کا خوف، امیروں اور غریبوں کی طاقت کا برابر ہونا، نسلی اختلافات یا ملک کا متحد ریاست کے لئے ناموزوں ہونا۔ شخصی حکومت میں ذاتی عداوتیں اور جھگڑے انتشار کے اسباب میں اور اضافہ کردیتے ہیں، اور اسی وجہ سے وہ سب سے زیادہ ناپائدار ہوتی ہے۔

جس نیت سے دستور کی مخالفت کی جائے یعنی جس صورت انقلاب

کی ہوتی ہے - بعض انقلاب ایک‌بارگی واقع ہوتے ہیں اور بعض رفتہ رفتہ ' بعض کی غرض دستور میں اصولی ترمیم کرنا ہوتی ہے ' بعض میں صرف یہ ہوتا ہے کہ اقتدار ایک فرقے کے ہاتھ سے دوسرے کے ہاتھ میں پہنچ جاتا ہے- لیکن انقلاب ہر صورت میں دستور کی کسی خامی کی علامت ہے - فساد اور انحطاط کی وجوہ کے ساتھ ارسطو نے اسے روکنے کی تدبیریں بھی بتائی ہیں - ہر حکومت کو جس کی بنیاد ایک آزمودہ دستور پر ہے ' سب سے زیادہ خیال اس کا رکھنا چاہئیے کہ رعایا میں فرماں‌برداری کا جذبہ کمزور نہ ہونے پائے - چھوٹی چھوٹی باتوں میں اس کا لحاظ رکھنا اور بھی ضروری ہے ' کیوں‌کہ انہیں سے دستور کی خلاف ورزی کی عادت پڑتی ہے - بے قاعدگی معمول بن‌جائے تو ریاست کو برباد کر دیتی ہے ' جیسے چھوٹے چھوٹے مستقل اخراجات رفتہ رفتہ خزانے کو خالی کر دیتے ہیں (۵ ' ۷ ' ۲) - دستور میں اس کی بھی پیش بندی کر لینا چاہئیے کہ کسی طبقے کا اقتدار حد سے نہ بڑھنے پائے اور حاکموں کو سیاسی اقتدار سے نا جائز فائدہ اٹھا کر روپیہ کمانے کا کسی صورت سے موقع نہ ملنا چاہئیے (۵ ' ۸ ؛ ۱۵) - لیکن " وہ چیز جو دستور کے استحکام میں سب سے زیادہ مدد دیتی ہے تعلیم کا طرز حکومت کے مناسب ہونا ہے ' اور یہی اصول ہے جس کی طرف سے ہمارے زمانے میں ہر ریاست میں سب سے زیادہ بے پروائی برتی جاتی ہے - قانون چاہے بہترین ہوں اور چاہے ریاست کے ہر شہری نے انہیں منظور کیا ہو ' لیکن وہ بالکل بےکار ثابت ہوں گے اگر نوجوانوں کی تعلیم و تربیت دستور کی بنیادی خصوصیات کے مطابق نہ کی گئی ہو " (۵ ' ۹ ' ۱۱—۱۲) -

چونکہ ریاست کا مقصد ایک ہوتا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ تعلیم بھی سب کے لئے ایک سی ہونا چاہئیے - اس کا انتظام اپنے طور پر نہیں بلکہ ریاست کی طرف سے کیا جانا مناسب ہے (۸ ' ۱ ' ۳) - " شہری اپنی ذات کے مالک نہیں ہوتے ' سب ریاست کی ملک ہوتے ہیں " ' " اجزا کی نگہداشت کل‌سے کی جدا نہیں کی جا سکتی" اور اسے جدا کرنا عملی طور پر بھی غلط اور مضر ہے ' کیونکہ جتنی اچھی تعلیم ہوگی اتنی اچھی شہریوں کی سیرت ہوگی اور جتنی سیرت اچھی ہو اتنی ہی حکومت اچھی ہوگی - ارسطو نے تعلیم کا نصب‌العین یہ قرار دیا ہے کہ وہ فطرت ' عادت اور عقل کو ہم آہنگ کرے ' اور تینوں کو ریاست کے خاص رنگ میں رنگ دے - یونان میں عام طور پر

تعلیم کی اہمیت کا احساس موجود تھا ۔ ارسطو نے عام خیالات میں جو ترمیم کی وہ یہ کہ فطرت کے عنصر کی طرف زیادہ دلائی اور تعلیمی اصولوں کو قومی فطرت کا پابند کردیا ۔ اس کے سوا ارسطو نے تقریباً وہی نصاب تجویز کیا ہے جو ایتھنز میں رائج تھا ' یعنی پڑھنا لکھنا ' ورزش ' موسیقی اور نقشہ کشی (ڈرائنگ) ' اور تعلیمی زمانے کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ' جو اسے زیادہ مطابق فطرت معلوم ہوا ' یعنی سات برس کی عمر سے ابتدائی بلوغ تک ' اور اس کے بعد سے ۲۱ سال کی عمر تک ۔ سپارٹا کی تعلیم میں وہ اس بات کو قابل تعریف سمجھتا ہے کہ اس کا انتظام ریاست کے سپرد ہے اور امیر اور غریب سب ایک ساتھ تعلیم پاتے ہیں ' لیکن وہ اس یک طرفہ نشو و نما کو برا سمجھتا ہے جو سپارٹا میں ورزش پر زیادہ زور دینے سے ہوتی تھی ' کیونکہ اس کے نزدیک تعلیم کو انسانی سیرت اور زندگی کے ہر پہلو کا یکساں خیال کرنا چاہئے ۔ دوسری طرف وہ افلاطون کی طرح ریاضیات ' فلسفہ اور کلام کی تعلیم کو سیاسی اہمیت نہیں دیتا ' بلکہ اپنی بحث کو عملی دائرے تک محدود رکھتا ہے ۔ وہ حسن و قبح ' خیر و شر کے ان مسائل میں نہیں الجھنا چاہتا جنہیں افلاطون سیاسی فلسفی کا موضوع اور سچے حاکم اور مدبر کا اصل مشغلہ سمجھتا ہے ۔ اسی وجہ سے ارسطو فنون لطیفہ کو بھی بالکل دوسری نظر سے دیکھتا ہے ۔ وہ اس سے انکار نہیں کرتا کہ نوجوانوں کو برے اثرات سے حتی الامکان محفوظ رکھنا چاہئے ' لیکن وہ یونانی شاعروں اور ڈراما کو نصاب سے خارج نہیں کرتا ' ناٹک کرنے کو ممنوع نہیں قرار دیتا ۔ موسیقی کی تعلیمی قدرت پر بحث کرتے ہوئے وہ یہاں تک کہتا ہے کہ موسیقی محض تفریح کا ذریعہ ہو تو بھی کوئی اعتراض کی بات نہیں ' اور تعلیم میں وہ ایسے علوم بھی شامل کرنے کو تیار ہے جو ذہن اور مذاق میں نفاست پیدا کریں ' چاہے ان سے کوئی معاشی یا اخلاقی فائدہ پہنچے یا نہ پہنچے ' کیوں کہ فراغت کے لمحے لطف سے گذار سکنا بھی ایک قابل قدر صفت ہے ۔

ارسطو کا ذہن وسعت نظر اور باریک بینی کا ایک بے مثل نمونہ ہے ۔ اس نے کسی خاص عقیدے کی تبلیغ نہیں کی ' اس وجہ سے وہ مبالغے سے بچا رہا اور اس کے خیالات میں ایک قابل رشک توازن اور اعتدال پسندی ہے ۔ وہ ایک سچا یونانی تھا اپنے زمانے کے مسائل میں بالکل ڈوبا ہوا ' مگر اس کے باوجود سیاسیات کا کوئی نکتہ اس کی نظر سے پوشیدہ نہیں رہا ' اور اس

کے زمانے سے آج تک کا کوئی مستند نظریہ نہیں ہے جو کسی نہ کسی شکل میں اس کی تصنیف موجود نہ ہو - قرون وسطی کی سیاسی افکار میں اس کی "سیاسیات" نے جان ڈالی ' دور جدید کے سیاسی فلسفی اس سے سبق لیتے رہے ہیں ' اور اس وقت بھی شاید ہی کوئی تصنیف ہو جو ارسطو کی "سیاسیات" سے زیادہ مستند قرار دی جا سکے - اس نے جو بحث چھیڑی وہ اب تک جاری ہے ' بہت سے سیاسی عقیدے قبول کئے گئے اور رد کئے گئے ' لیکن ارسطو کے خیالات کا مرتبہ گھٹنے کے بجائے بڑھتا رہا - پہلے وہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم مانا جاتا تھا ' اب وہ عالم سیاسیات میں ہر زمانے کا رہنما مانا جاتا ہے - اس کے خیالات میں وہ شاعرانہ انداز ' اس کے بیان میں وہ جادو ' اس کے فلسفے میں وہ الہامی شان نہیں ہے جو افلاطون کو فلسفیوں کے درجے سے بڑھا کر ہادیوں میں شامل کر دیتی ہے ' لیکن اس میں شک نہیں کہ علوم اور خصوصاً سیاسیات کے میدان میں اس سے برابری کا دعوی کرنے والا کوئی نہیں -

چھٹا باب

کلبی اور رواقی

شہری ریاستوں میں منظم ہونے سے یونانی تمام سیاسی مسائل سے واقف ہو گئے اور ان کی نظر کلیات اور جزویات پر یکساں حاوی ہو گئی - لیکن یونانیوں کا تجربہ ایک طرف مکمل تھا دوسری طرف محدود بھی تھا ' اور ان کے علم میں وہ خامی رہ گئی جو گرم خانے کی بہترین پیداوار میں ہوتی ہے - شہری ریاستیں اندرونی نظام کو کبھی ایسی شکل نہ دے سکیں کہ اپنے آپ کو اس انتہائی اقتدار اور اختیار کی جو انہیں حاصل تھا مستحق ثابت کر سکیں - سقراط کی موت اور وہ برا سلوک جو ایتھنز کے اکثر نامور شہریوں کے ساتھ کیا گیا ' یعنی جھوٹے الزام لگا کر سزا دے دینا ' صرف جمہوریت کی ناقدر شناسی کی مثالیں ہی نہیں ہیں بلکہ انہیں دیکھ کر اس فلسفے کی صحت میں شک ہو جاتا ہے جس نے ریاست کو مختار کل بنا دیا تھا - لیکن یونانی تہذیب اور سیاسی زندگی کے لئے شہری ریاستوں کی ایک اور خصوصیت زیادہ مضر ثابت ہوئی اور وہ ان کی بیرونی پالیسی کی خود غرضی اور تنگ نظری تھی - ہر ریاست ایک سیاسی واحدہ تھی جس کے نزدیک کسی بڑے نظام میں شامل ہونا موت سے بد تر تھا - اس ذہنیت کی وجہ سے آپس میں عداوتوں کا زور رہا اور آخر وقت تک وہ اتحاد نہ پیدا ہو سکا جس کے سوا شہری ریاستوں کے محفوظ رہنے کی کوئی صورت نہ تھی - ارسطو کی " سیاسیات " میں شہری ریاستوں کا کل تجربہ درج ہے ' لیکن وہ بھی اس مرض سے بےخبر ہے جو شہری ریاستوں کی موت کا پیغام تھا - ایک مقام پر وہ کہتا ہے (۷ ' ۱۴ ' ۵) کہ محض جنگ جوئی کو اپنا مقصد بنانا ریاست کے شایان شان نہیں اور افلاطون پر اعتراض کرتا ہے کہ اس نے اپنی ریاست کے خارجی معاملات کو بالکل نظر انداز کیا ہے [۱] ' مگر کوئی ایسی تدبیر

[۱]—یہ اعتراض بیجا ہے - افلاطون نے " ریاست " اور " نوامیس " دونوں میں اس مسئلے پر بحث کی ہے -

سوچتا جو خانہ جنگی کو رفع کر سکے اس نے یہی ضروری نہیں سمجھا - ۳۳۸ ق - م میں مقدونیا کے بادشاہ نے کیرونیا [۱] پر ایتھنز کی فوجوں کو شکست دی ، مگر اس پر بھی ارسطو کو پتا نہ چلا کہ ہوا کا رخ کدھر ہے - یہ ارسطو کی قدامت پسندی کا نتیجہ تھا - افلاطون شہری ریاست کے معتقد ہونے کے با وجود یونان کی سیاسی زندگی کے اس پہلو سے غافل نہیں رہا - اس عام رائے سے اسے بھی اتفاق تھا جو دنیا کو " یونان " اور " غیر مہذب " قوموں میں تقسیم کرتی تھی ، اور اسی بنا پر " ریاست " میں اس نے یونانیوں کو نصیحت کی ہے کہ آپس کی جنگوں میں ایک دوسرے کا لحاظ کریں ، یونانی نسل کے لوگوں کو غلام نہ بنائیں ، اور ایک دوسرے کو اتنا نقصان نہ پہنچائیں کہ لڑائی ختم ہونے کے بعد بھی اس کے نتائج بھگتنا پڑیں - وہ یونانی ریاستوں کا کوئی اتحاد تجویز نہیں کرتا ، ان سب کو کسی بالا تر قوت یا نظام کے ماتحت کرنا نہیں چاہتا بلکہ ہر ریاست کی خود مختاری تسلیم کرتا ہے - اس وجہ سے اس کا اس بات پر زور دینا کہ یونانی ریاستوں کو خارجی معاملات میں ایک خاص اخلاقی مسلک اختیار کرنا چاہئے اور بڑی اہمیت رکھتا ہے ، اور اسے بین الاقوامی قانون کا پیش خیمہ سمجھنا چاہئے - لیکن ایسی ہدایتیں شہری ریاستوں کو موت کے پنجے سے بچانے کے لئے کافی نہیں تھیں ، اور آخر میں بے اثر ثابت ہوئیں جیسے وہ تقریریں جو دو نامور مقرر گورجیاس [۲] اور لیسیاس [۳] اولمپک مقابلوں [۴] کے موقعوں پر کیا کرتے تھے ، تا کہ یونانیوں کو متحد ہوکر ایرانیوں اور غیر مہذب قوموں سے لڑنے پر آمادہ کریں - آیسوکریٹیز [۵] (۴۳۶—۳۳۸ ق - م) نے اپنی ۹۸ سال کی عمر کا بہت بڑا حصہ اتحاد کی تلقین کرنے میں صرف کیا ، اور یہ احساس پیدا کرنے کی انتہائی کوشش کرتا رہا کہ زمانے کے رنگ کا تقاضا ہے کہ یونانی ریاستیں آپس کی لڑائیوں سے باز آئیں ، اور کوئی ایسی تدبیر نکالیں جو انہیں " غیر مہذب " قوموں کے

---

[۱]—Chaeronea

[۲]—Gorgias

[۳]—Lysias

[۴]—Olympic Games

[۵]—Isocrates

تسلط سے محفوظ کردے ۔ ای سوک ریےتیز کے ذہن میں اتنی وسعت اور دور اندیشی نہیں تھی کہ وہ اتحاد کی کوئی شکل تجویز کر سکتا ' اور آخر میں وہ ایک فوجی اتحاد کا معتقد ہوگیا جس میں تمام ریاستوں کی جنگی قوت ایک سپہ سالار کے ماتحت کر دی جائے ۔

کےرونیا کی شکست کے بعد ایساهی کیا گیا ' مگر اس سے خطرہ دور ہونے کے بجائے اور بڑھ گیا ۔ یونان کی شہری ریاستیں رفتہ رفتہ مقدونیا کی سلطنت میں مدغم ہوگئیں اور اسی کے ساتھ کلبی اور رواقی فلسفیوں نے اس ذہنیت اور ان عقیدوں کا خاتمہ کر دیا جن پر شہری ریاستوں کے سیاسی فلسفے کا دار و مدار تھا ۔ آزاد اور غلام کا فرق نہیں رہا ' وہ اعلیٰ زندگی جسے شہری ریاستوں کے معتقد صرف خوش حال طبقے کا حصہ سمجھتے تھے ہر شخص کے لئے جو اس کا اہل تھا ممکن ہو گئی ' خواہ کسی شہر نے اسے سیاسی حقوق دئے ہوں یا نہ دئے ہوں ۔ اس عقیدے کے خلاف جو آدمی کے " انسان " بننے کے لئے سیاسی زندگی کو ناگزیر قرار دیتا تھا ایک ایسی انفرادیت کا جھنڈا بلند کیا گیا جو اپنی رہبری کے واسطے ریاست کی محتاج نہ تھی ۔ فرد اور جماعت کا ربط یونان کے سیاسی فلسفے کی جان تھا ' اور اس رشتے کو بھی کلبی اور رواقی فلسفیوں نے توڑ دیا ۔ اس میں شک نہیں کہ رواقی فلسفیوں نے یونانی تہذیب کو پھیلانے میں بہت مدد دی ' لیکن ان کی اور کلبیوں کی تعلیم نے مل کر یونان کے مخصوص سیاسی فلسفے کو ایک قصۂ پارینہ بنا دیا ۔

کلبی فرقے کا آغاز سقراط کے ایک شاگرد اینٹس تھے نیس [۱] سے ہوا ۔ وہ اپنے آپ کو سقراط کا پیرو بتاتا تھا ' مگر اس کے خیالات کا رنگ کچھ اور ھی تھا ' اور اس کی تعلیم انتہا پسند سوفسطائیوں کی تخریبی کوششوں سے زیادہ مشابہ تھا ' گو اس کا دائرۂ نظر اور موضوع مختلف تھا ۔ سقراط نے فلسفی کو اور سب لوگوں پر فضیلت دی تھی ' اور اسے عوام کی قدردانی سے بے نیاز قرار دیا تھا ۔ کلبیوں نے اس نظریے کو اختیار کیا ' مگر بہت مبالغے کے ساتھ ' اور فلسفی کو صرف قدردانی سے بے نیاز ھی نہیں بلکہ معاشرتی اور سیاسی زندگی سے بے تعلق کردیا ۔ چونکہ ان کا معیار ایک فلسفی کی ضروریات تھیں ' اور وہ دنیا کو ایک بے غرض فلسفی کی نظروں سے دیکھتے

Antisthenes—[1]

تھے ' اس لئے انہوں نے ان تمام رسموں ' عقیدوں اور اصولوں کو جو ایک فلسفی کے مشرب میں داخل نہیں ہو سکتے تھے مہمل نہیں تو غیر ضروری قرار دیا ۔ یوں جہاں تک کلبیوں کا اثر ہوا ' سیاسی اور معاشرتی فلسفے اور نظام کی جڑ کٹ گئی ۔ لیکن ڈی اوجی نیس [۱] نے ' جو کلبیوں میں سب سے بڑا مانا جاتا ہے ' پرانی زندگی اور معاشرت کے تمام اداروں کو نیست و نابود کرنے کے ساتھ ہی عالم گیر ریاست کا تصور بھی یونانی دنیا کے سامنے پیش کیا ۔ ظاہر ہے کہ نسل اور قوم کی تفریق مٹنے کے بعد وہی ایک ادارہ تھا جسے فلسفی تسلیم کر سکتا تھا ۔ قانون کو بھی ڈی اوجی نیس ناگزیر سمجھتا تھا ' اور اس کی تعلیم کا جوہر عالم گیر ریاست اور ایک نظام قانون کا تصور ہے جس کی عملداری اتنی ہی وسیع ہو جتنی عالمگیر ریاست کی ۔ بحیثیت مجموعی کلبی فلسفیوں کا نصب العین ایک قسم کا نراج تھا جس میں خود مختار اور آزاد انفرادیت اصل چیز سمجھی گئی ہے ' اور سب خارجی ادارے لغو سمجھے جاتے تھے سوائے ایک عالمگیر ریاست کے ' جو کہ وہ اور اس کا قانون انفرادی آزادی کو ممکن بنانے کا ذریعہ تھا ۔ یونانی تاریخ میں یہ خیالات انتہائی سیاسی انحطاط کی علامت تھے ' لیکن ان کی بدولت یونان کے سیاسی فلسفے کا رشتہ اس نظام اور امر الوہی سے ملتا ہے جو رومی شہنشاہی کے ساتھ رائج ہوا ۔

کلبیوں کی تعلیم بہت مبالغہ آمیز تھی ' اور فطرت کا جو مفہوم انہوں نے قائم کیا تھا وہ مقبول عام نہیں ہو سکتا تھا ۔ رواقیوں کے فلسفے میں ' جو یونانی فلسفۂ حیات کی آخری شکل ہے ' کلبیوں کی تعلیم کی جھلک نظر آتی ہے ' مگر جلد ایسی ترمیموں کے ساتھ جنہوں نے اسے بہت شائستہ کردیا ۔ رواقی بھی فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کی تعلیم دیتے تھے ' مگر اس سے ان کا مطلب یہ نہیں تھا کہ تہذیب ' مذہب اور مخصوص طرز معاشرت کو خیرباد کہی جائے ۔ فطرت کو وہ عقل کامل تصور کرتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ کائنات کا دار و مدار اسی عقل پر ہے ۔ یہ عقل ہر ذرے میں مضمر ہوتی ہے ' اور انسان کوشش کرے تو علم اور غور و فکر کے ذریعے سے اپنی ذات میں اس نور کے پرتو کو منعکس کر سکتا ہے ۔ اس مسئلہ میں کامیابی کی صورت یہ ہے کہ انسان عقل سلیم سے کام لے ' دوسروں کے تجربے سے فائدہ اٹھائے '

[۱] Diogenes

اپنے آپ کو ہوس اور جذبات سے گمراہ نہ ہونے دے ' اور اپنی طبیعت میں وہ توازن اور ہم آہنگی پیدا کرے جس سے کائنات کا سارا کاروبار چل رہا ہے - رواقی بھی آزادہ روی کی تعلیم دیتے تھے ' کیونکہ اس کے بغیر ہوس اور جذبات پر قابو پانا ناممکن ہے ' لیکن چونکہ ان کی نظروں میں کائنات عقل کامل کا مجسمہ تھی اور فطرت اور انسانی زندگی کے ہر مظہر میں اس عقل کا عکس موجود تھا ' اس لئے وہ کسی مظہر اور کسی ادارے کو ناقابل توجہ نہیں سمجھتے تھے اور زندگی کی ہر شکل ان کی نظر میں عقل کی ہدایت پر چلنے کی امنگ اور کوشش تھی - غرض رواقیوں نے دنیاوی فرائض کو ترک کرنا نہیں سکھایا ' انہوں نے تزکیۂ نفس اور تنویر باطن کو انسان کا اخلاقی فرض بتادیا ' اور عام انسانی تجربے اور خیالات کو ایک خاص علمی وقعت دیدی -

جب رواقی فلسفے نے رواج پایا تو یونانی تہذیب کے بیج ہر جگہ بوئے جا چکے تھے ' مگر یونانیوں کی اپنی کھیتی برباد ہو چکی تھی - رومی مدبر اور مقرر کی‌کےرو [۱] نے اپنی تصانیف کے ذریعے سے رواقی فلسفے کو بہت اشاعت دی اور مہذب رومیوں میں وہ بہت ہردلعزیز ہو گیا - اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ گو رومیوں نے سنہ عیسوی تک تقریباً تمام مغربی یورپ فتح کر لیا تھا ' ان کی ذہنی نشو و نما بہت کم ہوئی تھی ' لیکن اب سیاسی اقتدار اور معاشی آسودگی نے ایک خاصہ بڑا طبقہ پیدا کر دیا تھا جسے خالص ذہنی دلچسپیوں میں مشغول رہنے کی فرصت تھی اور ایک ایسے فلسفۂ حیات کی ضرورت تھی جو تمام تر رسمی یا سیاسی نہ ہو - رواقی فلسفے نے رفتہ رفتہ ایک مذہب کی سی حیثیت اختیار کر لی ' لیکن یہاں ہمیں اس سے بحث نہیں - سیاسات کی تاریخ میں رواقیوں کا وہ عقیدہ بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے جس نے عام انسانی خیالات اور تجربے کو ایک معیار بنا دیا ' اور اُن عقائد کو جن پر انسان عام طور سے متفق ہوں عقل اور فطرت کی تعلیم قرار دیا - " قانون فطرت " کا نظریہ اسی عقیدہ کا نتیجہ ہے - اس نظریے کو سیاسی حیثیت رومی قانون دانوں نے دی ' اور رومی قانون کے ساتھ یہ بعد کی نسلوں کا ورثہ بن گیا -

---

[۱] — Cicero

دوسرا حصہ

عالمگیر ریاست

پہلا باب

رومی شہنشاہی

یونان کی شہری ریاستیں سکندر اعظم کی سلطنت میں محصو ہوگئیں اور گو یہ سلطنت تھوڑی ہی مدت میں ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی ' مگر وہ ریاستیں دوبارہ قائم نہیں کی جاسکیں - اُن کے حکمرانوں نے آخر وقت تک اپنی تنگ نظری نہیں چھوڑی ' شہنشاہی میں اُن کا شامل ہونا ارتقا کا ایک درجہ نہیں تھا بلکہ فنا کا پیغام ' کیونکہ اس نئے ماحول میں اُن کی ہستی محفوظ رکھنے کی کوئی تدبیر نہیں سوچی گئی تھی - اِن کے برعکس روم کی شہری ریاست بڑھتے بڑھتے اطالیہ پر حاوی ہوگئی ' اور اس کے بعد اُس نے ملک کے باہر بھی اپنا اقتدار پھیلایا ' مگر اپنی ہستی گم نہیں کی - اس کی وجہ یہ تھی کہ روم اور یونان میں شہریت کا مفہوم بالکل جداگانہ تھا - یونانی شہریت کا دائرہ سیاسی اقتدار کے ساتھ وسیع نہیں کیا جاسکتا تھا ' مگر روم کے دستور میں اس کی گنجائش پیدا کرلی گئی - یونانی شہریت کا مفہوم صرف سیاسی حقوق کا ملنا نہیں تھا ' بلکہ شہر کی مذہبی اور تمدنی زندگی میں پوری طرح شرکت کرنا ' اور اس میں غیروں کا شامل ہونا اسی طرح محال تھا جیسے خاندان میں کسی اجنبی کا داخل کیا جانا - روم کی کوئی اپنی تہذیب نہیں تھی جس کی حفاظت کی فکر کی جاتی ' وہاں شروع ہی سے شہریت کے دو درجے ہوگئے ' ایک وہ جس میں سیاسی حقوق دئے جاتے تھے ' دوسرا وہ جس میں ریاست صرف شہری کی سر پرست بن جاتی تھی ' اور اسے عدالت میں انصاف طلب کرنے کا حق عطا کرتی تھی - اس طرح رومی مدبر مصلحت کے مطابق شہریوں کا حلقہ بڑھا سکتے تھے اور بڑھاتے رہے ' لیکن وہ سیاسی مراعات جو شہریت کی خاص علامت تھیں'

پہلے حاکموں کے منتخب کرنے اور حکومت میں شریک ہونے کا حق' محدود رکھا گیا۔ یونان کی ریاستوں میں شہریت کی ایسی تقسیم صرف ایتھنز میں کی گئی' ورنہ اور ریاستوں میں صرف شہری نظام عدالت سے فائدہ اٹھا سکتے تھے۔ مگر ایتھنز میں بھی یہ دوسرے درجے کی شہریت زیادہ کار آمد نہیں ثابت ہوئی۔ یونان میں ہرجگہ شہریوں اور اجنبیوں کے مسئلے پر جھگڑا رہا' لیکن روم نے جان اور مال کی حفاظت کا ذمہ لے کر اپنے ساتھیوں کو اس قدر مطمئن رکھا کہ شہری اور غیر شہری کی عداوت نے صرف دو ہی ایک بار خطرناک شکل اختیار کی [۱]۔ اسی طرح غریبوں اور امیروں کی وہ جنگ جو یونان میں ہمیشہ جاری رہی رومی ریاست کے لئے مہلک نہیں بن سکی۔ رومی شرفا فراست کو سیاسی زندگی کے لئے لازمی نہیں سمجھتے تھے' انہوں نے شہریت کو خوش حال لوگوں تک محدود رکھنا سیاسیات کا بنیادی اصول نہیں بنایا' اور جب اور کوئی چارہ نہ رہا تو عوام کو سیاسی حقوق دے کر اپنی ریاست کو انتشار اور خانہ جنگی سے بچالے رہے۔ گو رومی مدبر خود اسے محسوس نہیں کرتے تھے' لیکن جو کام انہوں نے انجام دیا وہ ان کے زمانے کے لحاظ سے ایک بہت بڑا انقلاب تھا اور یورپ کی تاریخ پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا۔ مذہب' تہذیب اور فطری رجحانات اس زمانے میں لوگوں کو چھوٹے چھوٹے حلقوں میں رہنے اور اجنبیوں سے پرہیز کرنے پر مائل کرتے تھے' اور شہری ریاست' جو ابتدا میں خاندانوں اور قبیلوں کا اتحاد تھی' اس حلقہ بندی کا ایک مظہر تھی۔ رومیوں کی سیاسی اولوالعزمی نے انہیں اس پر مجبور کیا کہ ریاست کی نوعیت بالکل بدل دیں' خاندان' مذہب اور معاشرت سے اس کا کوئی تعلق نہ رکھیں' ایک پختہ اور مستحکم نظام حکومت پر اس کی بنیاد قائم کریں' اور شہریت کے حقوق اور فوائد کو اپنے ساتھیوں میں وفاداری کا جذبہ اور عصبیت پیدا کرنے کے لئے کام میں لائیں۔ اپنے سیاسی دور میں رومی مدبر کسی اصول کو مدنظر نہیں رکھتے تھے' بلکہ صرف مصلحت وقت کا خیال کرتے تھے' اور اپنے دستور میں انہوں نے ایسی رکاوٹیں پیدا نہیں ہونے دیں جو نظام میں کسی

[۱] آخری مرتبہ ۹۰ ق۔ م میں' جب اطالیہ کی اتحادی قوموں نے روم کے خلاف بغاوت کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اطالیہ کی کل آبادی کو شہریت کے پورے حقوق دے دیئے گئے۔

قسم کا خلل ڈال سکیں - اس لئے رومی دستور اور فلسفے کی کوئی علمی وقعت نہیں ' لیکن ریاست کی وسعت اور حکومت کی دشواریاں دیکھتے ہوئے رومی شہنشاہی کا نظام عملی سیاست کا وہ کارنامہ ہے جس کا تاریخ میں جواب نہیں -

اصل میں رومی سلطنت کی پائداری روم کے سیاسی اقتدار یا رعب کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ رومی قانون اور نظام عدالت کا - اور ریاستوں کے مقابلہ میں روم کے عوام نے شرفا کو بہت جلد اس پر مجبور کیا کہ ان قانونوں کو جن کے وہ محافظ تھے اور جو انہیں سے معلوم کئے جاسکتے تھے ضبط تحریر میں لے آئیں [۱] - مگر روم میں ایتھنز کی سی صورت نہ تھی جہاں نظام عدالت شہریوں کی ایک بڑی منتخب کردہ جماعت کے سپرد تھا جس کے اراکین نہ تو اصول قانون سے اتنی گہری واقفیت رکھتے تھے اور نہ سابق فیصلوں (یا نظیروں) کی اتنی پابندی کرسکتے تھے کہ قانون کی باقاعدہ نشو و نما ہو سکے - رومی قوم کی مخصوص سیرت نے اسے اس معاملے میں راہ راست پر رکھا - اس میں نہ اتنی جودت تھی کہ بیجا جدتوں اور تجربوں سے قانون کی وقعت گھٹا دے اور نہ ایسی تنگ نظری کہ بالکل لکیر کی فقیر بنی رہے - " مدنی قانون " کی خامیاں قانونی اختراع کے ذریعے پوری ہوتی رہیں اور جب روم نے خاص شہریوں کے علاوہ اُس رعایا کے حقوق کی حفاظت بھی اپنے ذمے لے لی جسے شہریت کے تمام حقوق نہیں ملے تھے اور اس سبب سے اُس کے معاملات " مدنی قانون " کے مطابق طے نہیں کئے جاسکتے تھے تو جن قوموں کے مقدمات زیادہ تعداد میں آتے تھے ان کے قانونوں سے رفتہ رفتہ ایک مجموعۂ قوانین تیار کر لیا گیا جو " قانون اجانب " [۲] کے نام سے مشہور ہے - اس مجموعے میں یا تو وہ قانون شامل کئے گئے جو مختلف قوموں میں تسلیم کئے جاتے تھے یا عدالت کو اختیار دیا گیا کہ اپنے معیار انصاف کے مطابق فیصلے کرے - سابق فیصلوں (یا نظیروں) کی حیثیت باقاعدہ قانون کی سی تھی ' جدت اور تقلید میں توازن قائم رہا ' اور اس طرح جو مجموعہ تیار ہوا وہ نہ تو محض عقلی تھا اور نہ سراسر تحریری یارسمی قانون کا پابند - رومی قانون دانوں کی نظروں

[۱]—رومی قانون کا یہ پہلا مجموعہ " بارہ تختیوں " (Twelve Tables) کے نام سے مشہور ہے ' کیونکہ وہ بارہ تختیوں پر لکھا گیا تھا -

[۲]—ملاحظہ ہو نوٹ ۲ ' صفحہ ۹۰ -

میں " قانون اجانب " ایک عرصہ تک بہت مشہور رہا ' مگر اس میں شک نہیں کہ اسے جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ روم کے " مدنی قانون " کو کبھی نصیب نہیں ہوسکتی تھی ' کیونکہ ہر قوم کا آدمی یہ سمجھتا تھا کہ اس میں میرے قومی رواج اور قانون کا ایک حصہ شامل ہے اور ہر ایک فخر کے ساتھ کہہ سکتا تھا کہ " میں روم کا شہری ہوں " ۔

قانون کی عملداری اور رومی مدبروں کی فطری مردم شناسی اور سیاسی قابلیت نے رومی سلطنت کی رعایا کو آسودہ اور مطمئن رکھا اور رومی نظام حکومت اس حالت میں بھی مضبوط اور مستحکم رہا جب رومی شہنشاہ ایک طرف عیاشی میں مبتلا ہوگئے اور دوسری طرف اپنی فوج کے پلنجے میں پھنس گئے ۔ دارالسلطنت میں خونریزیاں ہوتی رہیں ' الٹ پھیر انقلاب ہوتے رہے' لیکن ریاست کے دور افتادہ علاقوں تک میں " امن رومی " [۱] قائم رہا ۔ یہ عملی سیاسیات کا ایک معجزہ تھا ' مگر نظریۂ سیاست کا مطالعہ کرنے والوں کو یہاں غور کرنے کے لئے بہت کم مسائل ملتے ہیں ۔ رومی مدبر اپنی جبلی صلاحیت سے کام لیتے رہے ' انہیں فلسفے اور فلسفیانہ نظریوں سے کوئی سروکار نہ تھا ۔ ممکن ہے کہ یہی ان کی کامیابی کا سبب ہو ' لیکن اصول اور نظریات کے نہ ہونے کے سبب سے ہم ان کے کارناموں سے وہ سبق حاصل نہیں کرسکتے جو ایسے عظیم الشان تجربہ سے حاصل ہونا چاہئے تھا ۔ رومی مدبر اور حاکم اپنی رعایا کے دلوں میں امن اور سکون کی زندگی کی ایک یادگار چھوڑ گئے ۔ جن ذریعوں سے انہوں نے یہ برکات حاصل کیں وہ پردہ حقائق میں پوشیدہ ہیں ۔ لیکن رومی شہنشاہی کی یادگار صدیوں تک لوگوں کے دلوں میں زندہ اور ان کے تصور پر طاری رہی ۔ سیاسی فلسفے میں رومی اداروں کی اہمیت سب سے زیادہ اس بنا پر ہے کہ وہ ایک عرصہ تک سیاسی تخئیل کے محرک رہے ' اور ان کی تقلید کرنا مدبروں اور سیاسیات کے عالموں کا حوصلہ رہا ۔

دوسری اور پہلی صدی ق ۔ م میں روم کے یونان سے گہرے تہذیبی تعلقات ہوگئے ' اور یونان کی تمدنی دولت سے رومی ذہن کی مفلسی کچھ دور ہوئی ۔ رومیوں کا پہلا سیاسی فلسفی پولی بی اس [۲] ایک یونانی

Pax Romana —[1]

Polybius —[۲]

تھا جو یرغمال کے طور پر روما بھیجا گیا تھا - اسے روما کی زندگی اس قدر پسند آئی کہ اس نے وہیں سکونت اختیار کرلی - پولی بی‌اس کی تصانیف کے بہت سے صفحے غائب ہوگئے ہیں ' جو کچھ باقی ہے اس میں زیادہ تر روما کے دستور کی تعریف ہے اور اس میں ایسی ایسی باریکیاں دکھائی گئی ہیں جن سے خود رومی بے خبر تھے - پولی‌بی‌اس کی رائے تھی کہ روما کے دستور میں توازن قائم رکھنے کی بہت کامیاب اور قابل قدر ترکیبیں نکالی گئی ہیں ' اور اس کا یہ خیال کہ حکومت کے مختلف اعضا میں توازن ہونا چاہئے بڑی باریک بینی اور نکتہ شناسی کی دلیل ہے - اس کے علاوہ جو کچھ پولی‌بی‌اس نے لکھا ہے وہ دستوروں کے سلسلۂ تغیر کے متعلق ہے - حکومت کی پہلی شکل بادشاہی ہوتی ہے ' جب اُسے تنزل ہوتا ہے تو اشرافیہ قائم ہوتی ہے' اور اس کے بگڑنے پر جمہوریت وجود میں آتی ہے - یہ محض ارسطو کی نقل ہے اور اس کے سوا پولی‌بی‌اس کی تصانیف میں یونان کے سیاسی فلسفے کا اور کوئی اثر نظر نہیں آتا -

رومی سیرت کچھ ایسی تھی کہ افلاطون کی عینیت یا ارسطو کی علمیت اس پر زیادہ اثر نہیں ڈال سکتی تھی ' لیکن رواقی فلسفے نے اسے بالکل گرویدہ کرلیا ' کیونکہ اس میں علمی نکات کم تھے ' اور جن عقیدوں کی وہ تعلیم دیتا تھا ' اور جو ذہنیت وہ پیدا کرنا چاہتا تھا اس سے رومی سیرت کو بہت مناسبت تھی - رواقی فلسفہ گو یونان کی پیداوار تھا ' لیکن اس کا رواج زیادہ روما میں رہا ' اور وہیں اس کی قدر بھی سب سے زیادہ کی گئی - اس سے علم درست رومیوں کی شناسائی کی‌کِرو [1] نے کرائی - اگر وہ اس فلسفے کو اپنے ہم وطنوں کے سامنے بجنسہ رکھ دیتا تو شاید اسے اتنی مقبولیت حاصل نہ ہوتی ' لیکن اُس نے رواقی فلسفے کا وہی پہلو پیش کیا جسے وہ خود سمجھ سکا تھا - خود اس کی اپنی نظر میں وہ ایک سلجھا ہوا فلسفۂ حیات تھا ' اس میں کوئی ایسا عقیدہ نہیں تھا جسے تسلیم کرنے میں عقل کو تامل ہو ' اس میں معمولی سمجھ اور شرافت کے سوا کوئی معیار نہیں تھا ' اور عملی زندگی میں روحانی سکون قائم رکھنے کے لئے ایک بے تعلقی سکھائی جاتی تھی جس سے فرائض کی ادائگی میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی تھی ' لیکن انجام سے دل کو اتنا لگاؤ نہیں ہونے پاتا تھا کہ

[1]—Cicero

ناکامیابی سے تکلیف ہو۔ جب شہنشاہی کا دور شروع ہوا اور رومی معاشرت میں تصنع اور نفاست پسندی حد سے بڑھ گئی تو اس سادگی میں جس کی رواقی تعلیم دیتے تھے روشن ضمیر لوگوں کو نجات کی صورت نظر آنے لگی، اور فطرت کے مطابق، یعنی سادہ زندگی بسر کرنے کا حوصلہ اصلاح کا ذریعہ بن گیا۔ ''فطرت'' کے معنی مبہم تھے اور مبہم رہے، ہر ایک نے اس کی تشریح اپنی مرضی اور اپنے مذاق کے مطابق کی اور اس پر اپنی طرف سے حاشیے چڑھائے۔ فلسفی سینیکا [1] کی طرح بعض کا یہ عقیدہ ہوگیا کہ جب انسانوں کی زندگی فطری تھی تو انہیں ہر روحانی اور جسمانی نعمت میسر تھی، اور وہ تمام تکلیفوں اور مصیبتوں سے محفوظ تھے۔ یہ حالت قائم نہ رہ سکی، اس وجہ سے کہ انسان کی سیرت میں بگاڑ پیدا ہوگیا، اور رفتہ رفتہ فطری زندگی کی تمام برکتیں ہاتھ سے نکل گئیں۔ اس نظریے کو معلوم نہیں کہیں تاریخ کی رو سے کسی نے نہیں جانچا، لیکن اس زمانے کے لوگوں کو اس بارے میں زیادہ الزام نہیں دیا جا سکتا، اس لئے کہ آج کل یورپ میں اس عقیدے کا خاصا زور رہا۔ گو یہ انسان کی فطری زندگی غالباً ایک افسانے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی، فطرت کا آدرش ایک خیالی معیار بن گیا، اور صورت میں ایک معیار ہی کی تھی۔

''جب فطرت رومیوں کی زبانوں پر روز مرہ کا لفظ ہوگیا تو رومی قانون دانوں میں یہ عقیدہ پھیل گیا کہ ان کا قدیم ''قانون اجانب'' حقیقت میں ''قانون فطرت'' کا گم شدہ مجموعہ ہے۔ اس عقیدے سے فوراً یہ نتیجہ نکالا گیا کہ پریٹر [2] کا فرض ہے کہ اپنے فرمان کے ذریعے سے جہاں تک ہو سکے ''مدنی قانون'' کی جگہ یہ قانون نافذ کرے، تاکہ وہ ادارے جن کے ماتحت انسانی زندگی اپنی اولین شکل میں تھی دوبارہ قائم کئے جا سکیں'' [3]۔ ''مدنی قانون'' خاص رومی قوم کے رسم و رواج کا مجموعہ تھا اور ''قانون اجانب'' [4] اس عام انسانی عقل کی تخلیق سمجھا جاتا [illegible] کے

[1] — Seneca

[2] — Praetor، روم کا ایک عدالتی عہدہ [illegible] موجودہ زمانے کے ججوں سے بہت زیادہ تھے۔

[3] — Maine: Ancient Law, Ch. III

[4] — [illegible] Jus Gentium [illegible] ''قانون فطرت'' [illegible]

معیار بنایا تھا - اس لئے اس میں شک کرنے کی گنجایش ہی نہ تھی کہ بہتر کون ہے - " مدنی قانون " میں دشواریوں کے باوجود ترمیمیں ہوتے رہیں اور آخرکار اس مجموعہ میں جو شہنشاہ جسٹی نی‌ان [١] نے ۵۲۹ع میں شایع کرایا " مدنی قانون " اور " قانون اجانب " ملاکر ایک کردیے گئے " -

جسٹی نی‌ان کے مجموعے کی تمہید میں قانون کی تین قسمیں قرار دی گئی ہیں ' " قانون فطرت " " قانون اقوام " اور " مدنی قانون " - " تمام قومیں جن میں قانون اور رسم و رواج کی عملداری ہوتی ہے ' کچھ تو اپنے قوانین کی پیروی کرتی ہیں ' اور کچھ ان کی جو تمام نوع انسانی میں مشترک ہیں - وہ قانون جو کوئی قوم خود بناتی ہے اس کا اپنا " مدنی قانون " کہلاتا ہے ' لیکن وہ جو فطرت یعنی (عقل) تمام نوع انسانی کے لئے مقرر کرے " قانون اقوام " کہلاتا ہے ' کیوں‌کہ تمام قومیں اسے استعمال کرتی ہیں " - اسی تمہید میں بتایا گیا ہے کہ " قانون فطرت وہ ہے جو فطرت تمام جانداروں کو سکھاتی ہے " ' یعنی اس سے مراد وہ اصول زندگی ہیں جو انسان اور حیوان کی سرشت میں داخل ہیں ' جیسے نر اور مادہ ' ماں باپ اور بچوں کے تعلقات ' اور وہ طرز عمل جو انہیں قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے - عام طور پر یہی مانا جاتا ہے کہ رومی قانون داں " قانون اقوام " اور " قانون فطرت " کو ایک ہی چیز سمجھتے تھے ' مگر کہیں کہیں دونوں میں فرق بھی کیا گیا ہے - مثلاً اولپی‌ان [٢] نے ایک جگہ لکھا ہے کہ غلامی کو قانون اقوام کے رو سے جائز ہے مگر قانون فطرت کے خلاف ہے ' کیوں کہ قانون فطرت کے لحاظ سے سب انسان آزاد پیدا ہوتے تھے " اور جسٹی نی‌ان کے مجموعے میں بھی یہی نظریہ اختیار کیا گیا ہے - ' آزاد ' کا لفظ یہاں سیاسی معنوں میں نہیں ' بلکہ صرف غلام کے مقابلے میں استعمال کیا گیا تھا اور رومی قانون دانوں کا ہرگز یہ منشا نہیں

کے رہ باشندے تھے جو روم کے شہری نہیں تھے ' مگر روم میں رہتے تھے ' یا جن کے شہر سے تجارتی تعلقات تھے - بعد کو جب اطالیہ کے علاوہ اور ممالک بھی روم کے ماتحت ہوئے تو اجانب اور اقوام کا مفہوم خود بخود وسیع ہو گیا - آئندہ ہم قانون اجانب کے بجائے قانون اقوام کی اصطلاح استعمال کریں گے ' کیونکہ بعد کو جن لوگوں نے یہ لفظ استعمال کیا ان کے ذہن میں اس لفظ کا مفہوم " اجانب " نہیں بلکہ " اقوام " ہی تھا -

[١]—Justinian

[٢]—Ulpian

تھا کہ سیاسی آزادی اور مساوات کی تعلیم دیں، لیکن بعد کو لوگ قانون دانوں کا اصل مطلب بھول گئے اور ایک قانونی اصول کو سیاسی نظریہ سمجھ بیٹھے۔ اس غلط فہمی نے لوگوں کو گمراہ تو بہت کیا، مگر آزادی کے ولولوں کو زندہ بھی اسی نے رکھا۔

دوسرا باب

کلیسا اور ریاست

رومی شہنشاہی کے زوال سے پہلے ہی مہذب یورپی قوموں کی سیاسی ذہنیت میں ایک ایسا عنصر شامل ہوگیا جس نے سیاسیات کو بالکل نیا رنگ دے دیا - یہ ان کا مذہب اور اس کا مخصوص فلسفۂ حیات تھا - یونان اور روما میں مذہب اور سیاسی عقیدے پہلو بہ پہلو چلتے تھے ' وہی ایک زندگی دونوں کا میدان عمل تھی ' اور اسی کی اصلاح اور ترقی کے لئے دونوں سے یکساں مدد لی جاتی تھی - مسیحیت نے اس اتحاد اور ہم آہنگی کو توڑ دیا ' اور اس کے ٹوٹنے سے سیاسیات کی صورت ہی بالکل بدل گئی - دین اور دنیا کے فرائض ' " قیصر اور خدا کے حقوق " ' الگ الگ ہوگئے ' اور جیسے ریاست امن اور آسودگی کے بدلے میں اطاعت اور فرماں برداری کی دعویدار تھی ' ویسے ہی کلیسا روحانی فلاح کا ذمہ دار بن کر اپنا حق طلب کرنے لگا - قیصر اور خدا کا حق پورا پورا ادا کرنے میں افراد کو دشواریاں پیش آئیں ' ریاست کے مقابلے میں کلیسا کے کھڑے ہوجانے سے سیاسی مسائل بہت پیچیدہ ہو گئے اور علوم میں مذہبی عقیدے کے جا و بیجا دخل دینے سے دونوں اس طرح الجھ کر رہ گئے کہ ان کے سلجھانے میں صدیاں لگ گئیں - عیسائی عالموں نے جب سیاسی معموں کو حل کرنے کی کوشش شروع کی تو گذشتہ سیاسی غور و فکر کا بہت کم حصہ ان کے مطالعے کے لئے موجود تھا ' اور ہوتا بھی تو وہ اس سے مدد نہیں لے سکتے تھے ' اس لئے کہ ان کا نقطۂ نظر اور اُن کے مقاصد جدا تھے ' سیاسی زندگی سے بلمسہ انہیں بحث نہ تھی ' نہ ایسے ادارے اور ایسا مسلک دریافت کرنا تھا جو دنیاوی زندگی کو بہترین شکل دے سکے - انہیں کلیسائی اور سیاسی اقتدار میں ایسا توازن پیدا کرنا تھا جس سے خدا اور قیصر دونوں کے حقوق ادا ہوسکیں - لیکن مذہب کا

رجحان رہبانیت کی طرف تھا ' دین کے سامنے دنیا کی کوئی حقیقت نہیں مانی جاتی تھی ' اور اس سے صرف دنیاوی نعمتوں ہی کی قدر نہیں گھٹ گئی بلکہ دنیاوی فرائض کی بھی۔

وہ مذہبی عقیدے جنہوں نے ابتدا میں یونان کی شہری ریاستوں اور روما میں فرد اور جماعت کے ربط کو قائم رکھا تھا یونان میں پانچویں صدی کے آخر تک اور روما میں شہنشاہی کی ابتدا ہونے تک بالکل کمزور ہو گئے تھے ' اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایتھنز میں انفرادیت نے سیاسی زندگی کے معیار کو کتنا گرادیا تھا۔ عیسائی مذہب میں سیاسی معاشرے کی در اصل کوئی حیثیت ہی نہیں تھی ' لیکن مذہبی جماعت یا ملت کو وہ مرتبہ دے کر جو پہلے سیاسی جماعت کو حاصل تھا اس نے ایک طرف تو یورپی دنیا کو پھر انفرادیت کی دلدل سے نکالا اور دوسری طرف انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار بنا کر انفرادیت کی قدر بہت بڑھا دی۔ انسان کے ضمیر کو اس نے اس کے اعمال کا نگراں بنا دیا ' اور اس طرح انفرادی شخصیت کی نشو و نما کے لئے ایک صورت نکالی جو قدیم یونانی اور رومی فلسفہ حیات میں موجود نہیں تھی۔ یہ واقعی انسانیت کی بہت بڑی خدمت تھی ' کیونکہ اسی اصول نے سولھویں صدی میں ریاست کے ہمہ گیر اقتدار کے خلاف لوگوں کی توجہ دلائی ' اور اسے آزادی کا سنگ بنیاد قرار دینا ممکن نہ ہوا۔

رومی سلطنت کے کھنڈروں پر جس سیاسی عمارت کو بنانے کھڑا کرنے کی کوشش کلیسا کے سرداروں اور مذہبی رہنماؤں نے کی اس کا سارا مسالہ انجیل اور دینی روایات ہی کو نہیں سمجھنا چاہئے۔ رواقی فلسفہ ' جو یونان اور روم کی آخری یادگار تھا ' عیسائیت سے بہت سی باتوں میں متشابہ تھا اور روشن خیال اور علم دوست عیسائیوں میں اس کی خاص قدر تھی۔ اسی طرح " فطری زندگی " اور " قانون فطرت " کی اصطلاحیں ان کے یہاں بھی استعمال ہونے لگیں اور ان کی جو تشریح رواقی کرتے تھے وہ چند ترمیموں کے ساتھ انہوں نے بھی اختیار کرلی۔ " فطری زندگی " وہ حالت سمجھی جانے لگی جب انسان معصوم تھے اور انہیں اپنے گناہوں کی سزا میں اس دنیا میں رہنے کا حکم نہیں ملا تھا۔ " قانون فطرت " اس آئین حیات کا نام ہو گیا جو عقل کامل مقرر کرتی ہے ' جس سے قدرت کا انتظام چلتا ہے ' اور یہ عقیدہ رائج ہو گیا کہ اگر انسان اپنے آپ میں اتنی قابلیت پیدا کرلے

تو وہ بھی ان سے فیض حاصل کر سکتا ہے - اس طرح عیسائی عالموں نے اپنی مذہبی تعلیم کا ایک عقلی ثبوت پیش کر دیا ' حضرت آدم کے بہشت سے نکالے جانے کو ایک تاریخی واقعہ بتا دیا ' اور وہ دنیا جس کے فریب سے بچنے ' جس کی نعمتوں کو حقیر سمجھنے کی مذہب ترغیب دلاتا تھا واقعی نفرت کے قابل ثابت کر دی گئی - سیاسیات میں اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ ہر ادارہ اور ہر نظام مصنوعی ہوتا ہے ' سیاسی زندگی ایک تکلیف دہ مجبوری ہے اور بہتر سے بہتر حالت میں بھی اس نظام کی جسے " فطری زندگی " کہتے ہیں ایک بگڑی ہوئی شکل ہے - " فطری " اور " مصنوعی " کی اس تفریق اور موازنے کے ساتھ ہی ایک اور نظریہ رائج ہوا جو آئندہ نسلوں کے لئے اور بھی زیادہ اہم تھا ' وہ یہ تھا کہ جیسے مذہب اور دنیاوی زندگی الگ الگ چیزیں ہیں اسی طرح کلیسا اور ریاست کو جدا اور خود مختار ادارے سمجھنا چاہئے - گیارہویں صدی تک کلیسائی سردار اس کی تعلیم دیتے رہے کہ خدا کے حقوق کے باوجود قیصر کے حقوق کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے ' اور جس طرح خدا کے حکم کے سامنے سرتسلیم خم کیا جاتا ہے ویسے ہی قیصر کی اطاعت سے کبھی انکار نہ کرنا چاہئے ' گو وہ غلطی پر ہو یا زیادتی کرے - مگر کلیسا اور ریاست کو انہوں نے ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ رکھا -

سینٹ اگسٹن [۱] کی " ملک الہی " [۲] (۴۱۳ء) پہلی تصنیف ہے جس میں سیاسیات کے اندر عیسائی فلسفۂ حیات کی ترجمانی کی گئی ' اور یہ وہی سر چشمہ ہے جس سے قرون وسطے کے فلسفی کئی صدیوں تک اپنے سیاسی نظریے اخذ کرتے رہے - سینٹ اگسٹن مذہبی رہنما تھے ' سیاسیات سے انہیں کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی ' لیکن جب ایلرک [۳] نے "شہر لازوال" کو فتح کر کے لوٹ لیا تو وہ لوگ جن میں عیسائی مذہب نے ہنوز پختہ عقیدے کی صورت اختیار نہیں کی تھی اور وہ جو عیسائی نہیں ہوئے تھے اس تباہی کا الزام عیسائی مذہب پر رکھنے لگے - اس تصنیف میں سینٹ آگسٹن کا ایک مقصد یہ تھا کہ اپنے دین کی فضیلت ظاہر کریں اور دوسرا

St. Augustine—[۱]

De Civitate Dei—[۲]

Alaric—[۳]

یہ کہ جو سلطنت برباد ہو رہی تھی اس کی جگہ لینے کے لئے ایک ایسے نظام کا خاکہ پیش کریں جسے وہ زیادہ پائدار اور نوع انسانی کی بہبود کے لیے زیادہ کارآمد سمجھتے تھے - ان کا معیار وہی تھا جو مذہبی لوگوں کا عام طور سے ہوتا ہے، دنیاوی زندگی کی ان کی نظر میں کوئی وقعت نہیں تھی اور وہ ریاست جس کا تعلق صرف دنیاوی زندگی سے ہو ان کے خیال میں عزت اور احترام کی مستحق نہیں ہوسکتی تھی۔ بہت سے مسائل جن میں خالص سیاسی فلسفیوں کو عقل لڑانا پڑتی ہے ان کے لئے مذہب نے پہلے سے طے کر دئے تھے - ان کا عقیدہ تھا کہ حاکم اور محکوم کا سوال حضرت آدم کے بہشت سے نکالے جانے کی وجہ سے پیدا ہوا، محکومیت، اور وہ جبر اور ظلم جو حکومت کا لازمی جزو ہے، سب اسی اولین گناہ کی سزا ہیں اور ریاست کے وجود میں آنے کا سبب یہی ہے کہ انسان نے خدا کے احکام سے روگردانی کر کے شیطان کا کہا مانا - لیکن تقدیر الہی سے مفر نہیں - انسان کو دنیاوی زندگی ہر صورت سے بھگتنا ہے، اور وہ تمام مصیبتیں بھی جھیلنا ہیں جو دنیاوی زندگی کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، کیونکہ خدا کا منشا یہی ہے - ان سب باتوں کو سمجھ کر ہمیں وہ ادارے قبول کرلینا چاہئیں جنہیں انسانی حماقت اور سرکشی کے سبب نے لازمی کر دیا ہے - ریاست بڑی حد تک "ڈاکوؤں کا راج" ہے، مگر اس سے سرکشی کرنا خدا کے منشا کے خلاف ہے - غلامی میں بڑی ذلت ہے، لیکن اگر خدا کو منظور نہ ہوتا کہ بعض بندوں کو ذلیل کرے تو غلامی کی رسم قائم ہی نہ ہوتی - بادشاہ اور آقا کی اطاعت کرنا فرض ہے اور اس سے انکار کرنا احکام الہی کی خلاف ورزی ہے -

سینٹ آگسٹن سے پہلے چند کلیسائی بزرگوں نے بادشاہ کو قانون اور آئین انصاف کا پابند ٹھہرایا تھا - چنانچہ سینٹ ایمبروس [1] کا مقولہ ہے کہ "انصاف اور خدا ترسی ریاست کی قدر کا پیمانہ ہیں" یعنی بادشاہ کا طرز عمل رعایا کے ساتھ اس کے اچھے اور برے ہونے کا معیار ہے - لیکن حکومت کو ایک ایسا ادارہ قرار دے کر جسے خدا نے قائم کیا ہے پھر ایسی پابندیاں عائد کرنے میں تناقض واقع ہوتا تھا، اس لئے سینٹ آگسٹن نے انصاف کو ریاست کے دائرے سے باہر رکھا - ریاست محض "انسانوں کی ہم آہنگ جماعت" ہے اور اجتماعی زندگی کا سبب یہ ہے کہ ایک ساتھ رہنا

[1]—St. Ambrose

انسان کی فطرت کا تقاضا ہے - اس جماعت اور اس نظام سے جو ریاست کہلاتا ہے کسی قسم کی توقع نہ رکھنا چاہئے - اس سے برتر ایک جماعت اور ایک نظام ہے جو انسان کو اس کی سرکشی کی سزا دینے کے لئے نہیں قائم کیا گیا ہے ' بلکہ اس کی فلاح کے لئے ' اور اس سبب سے کہ حضرت عیسیٰ نے انسان کی نجات کا ذمہ لیا تھا - یہی ہے وہ " ملک الٰہی " ' وہ " فردوسی ریاست " جس کے وجود کا احساس پیدا کرنے اور یقین دلانے کی غرض سے سینٹ اگسٹن نے یہ کتاب لکھی - عدل اور انصاف اسی ریاست کے آئین ہیں ' دنیاوی ریاستوں میں جو انصاف کیا جاتا ہے ' جو قانون بنائے جاتے ہیں وہ اس کی محض ایک جھلک دکھاتے ہیں - اس ریاست کے قانون اور انصاف کے معیار اور عام دنیاوی ریاستوں کے عدل کو ایک ہی چیز نہ سمجھ لینا چاہئے - اس کا درجہ دنیاوی اصولوں اور اداروں سے برتر ہے - جب اس " ملک الٰہی " ' اس " فردوسی ریاست " کا معیار سیاسی نظام پر اثر ڈالتا ہے ' تبھی ریاست عدل کی طرف مائل ہوتی ہے ' اور محض " ڈاکوؤں کا راج " نہیں رہتی - سینٹ اگسٹن نے صاف صاف نہیں کہا ہے کہ " ملک الٰہی " سے مراد عیسائی کلیسا ہے نہ کلیسا کو انصاف کے اعلیٰ معیار کی بنا پر سیاسی معاملات میں دخل دینے کا حق دیا ہے - مگر وہ دہری حکومت کا نظریہ اور کلیسا کا دنیاوی ریاستوں پر فضیلت رکھنے کا دعویٰ جو پاپاؤں نے بعد کو پیش کیا اِنہیں خیالات کا نتیجہ تھا -

پاپا گیلیسی‌اس [۱] نے اپنے خطوط میں دینی اور دنیاوی حکومت کو جدا اور اپنے اپنے دائرے میں خود مختار بتایا ہے ' کیونکہ دونوں کو اقتدار خدا کی طرف سے ملا ہے - نویں صدی میں بھی یہی عقیدہ رائج نظر آتا ہے - لوگوں کا یہ خیال تھا کہ اگر دونوں کے حقوق ادا کئے جائیں تو اس دہری حکومت میں ہم آہنگی قائم رکھنا دشوار نہ ہوگا - نویں اور دسویں صدیوں میں مقدس رومی شہنشاہ [۲] پاپاؤں کی سرپرستی اور

[۱]— Gelasius (۴۹۲—۴۹۶)

[۲]—۸۰۰ء میں چارلز اعظم (شارلمین) نے ایک سلطنت کی بنیاد ڈالی جو " مقدس رومی سلطنت " کے نام سے مشہور ہے - چارلز اعظم کے ماتحت زیادہ تر جرمن نسل کے لوگ تھے اور مقدس رومی سلطنت رفتہ رفتہ جرمن سلطنت ہوگئی ' لیکن چونکہ شہنشاہ منتخب ہوتا تھا اس لئے سمجھا یہی جاتا تھا کہ شہنشاہ تمام بادشاہوں پر فضیلت رکھتا ہے - انتخاب کی رسم

کلیسا کی نگرانی کرتے رہے ، کیونکہ دونوں کی حالت بہت نازک تھی ۔ گیارھویں صدی میں سلطنت کی حالت اچھی ہو گئی ، اور پاپاؤں نے کلیسا کی اصلاح کے سلسلے میں اپنے آپ کو شہنشاہوں کا مد مقابل پایا ۔ کلیسا پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ اس میں ہر قسم کی بد عنوانیاں ہوتی ہیں اور خود پاپا اس کا اعتراف کرتے تھے ، مگر وہ سمجھتے تھے کہ جب تک کلیسا کے اعلیٰ عہدہ دار بادشاہوں اور دربار کے اثر سے نہ نکلیں گے کلیسا کو سدھارنے کی کوئی تدبیر کامیاب نہ ہو سکے گی ۔ یہی بنا ہے اس جھگڑے کی جو "حق تقرر کی نزاع" [۳] کے نام سے مشہور ہے ۔ اس کی وجہ سے یورپ میں صدیوں تک تہلکہ مچا رہا اور اس کی بدولت سیاسی مسائل پر بحث کی ابتدا ہوئی ۔ کلیسا اور ریاست کے حامی دونوں اس پر متفق تھے کہ پوری عیسائی ملت ایک ریاست ہے ، اور ملت کے اتحاد ، اس کی وحدت میں سیاسی تفریق سے خلل نہ ڈالنا چاہئے ۔ روم کی عالم گیر ریاست کی یاد ابھی تک تازہ تھی ، عالم گیر ریاست کے سوا اور کوئی نظام صحیح نہیں سمجھا جاتا تھا ۔ جس طرح رومی سلطنت کا مرکز اور اس کی وحدت کی علامت شہنشاہ کی ذات تھی ، ویسے ہی عیسائی ملت کا حاکم خدا سمجھا جاتا تھا ، اور قرون وسطیٰ کے ہر فلسفی کا یہ عقیدہ تھا کہ خدا کی وحدت کی شان عیسائی ملت کے نظام میں بھی پیدا کرنا چاہئے ۔ اس لئے سب یہ مانتے تھے کہ عیسائی ملت کا سردار صرف ایک شخص ہو سکتا ہے ، سوال بس یہ تھا کہ وہ شخص شہنشاہ ہو یا پاپا ۔ اگر شہنشاہ سردار مانا جاتا تو اس کے معنی یہ تھے کہ کلیسا ریاست کا ماتحت ہے ۔ اگر پاپا کا مرتبہ سب سے بلند قرار پاتا تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ریاست کلیسا کا ایک شعبہ بن جاتی ۔ ملت کی وحدت سے مراد یہ نہیں تھا کہ ریاست اور کلیسا بھی ایک دوسرے میں مدغم ہو جائیں ۔ یہ ایک مسلمہ

کے باوجود یہ عہدہ زیادہ تر خاندانی رہا ۔ تیرھویں صدی سے انیسویں کے شروع تک آسٹریا کے ہاپس برگ (Hapsburg) خاندان کے بادشاہ شہنشاہ ہوتے رہے ۔ ۱۸۰۶ء میں نپولین نے شہنشاہی کے منصب کا خاتمہ کر دیا ۔ ۱۸۷۱ء میں پروسیا کا بادشاہ ولیم اول جرمن قیصر منتخب ہوا ، لیکن اس کی سلطنت کو مقدس رومی سلطنت سے کوئی تعلق نہیں تھا ۔

[۳] — Investiture Controversy ۔ سوال یہ تھا کہ اسقف کا تقرر بادشاہ کے اختیار میں ہے یا پاپا کے ۔

بات تھی کہ پاپا اور شہنشاہ دو جداگانہ اور بڑی حد تک خود مختار قوتیں ہیں ، مگر ساتھ ہی اس پر بہت زور دیا جاتا تھا کہ ان کی ہم آہنگی سے ملی وحدت قائم رہنا چاہئے -

شروع میں کلیسا کے حامیوں کا پلہ بھاری تھا اور شہنشاہ کے طرف دار کلیسا پر الزام لگانے اور پاپا کی ذات پر حملہ کرنے کے علاوہ اگر کچھ، کہتے تھے تو بس اتنا کہ سلطنت کی وہی حیثیت ہے جو کلیسا کی ہے اور وحدت کا مجسمہ پاپا نہیں بلکہ خدا کی ذات ہے - اس بحث کا فیصلہ آخر کار زمانے نے خود کردیا ، مگر اس وقت جب وحدت کا نصب‌العین ہی ترک کیا جا چکا تھا - قرون وسطے کے فلسفے کا بہت بڑا حصہ وہی نظریے ہیں جو اس بحث کے سلسلے میں پیش کئے گئے - چونکہ یہ نظریے عمل میں آکر اتنے ہم آہنگ نہیں رہ سکتے تھے جتنے ذہن میں تھے ، اس لئے سلطنت اور کلیسا میں فضیلت کا سوال پیدا ہوا - سینٹ اگسٹن نے کلیسا کو محض ایک جماعت تصور کیا تھا ، اور ان کے "ملک الہی" کے باشندے نہ کسی نظم کے رشتے میں منسلک ہیں نہ معینہ مقاصد کے پابند ہیں - پاپا گریگوری ہفتم [۱] ، جس نے دینی ریاست کی برتری کا سب سے پہلے اصولاً اور عملاً دعوی کیا "ملک الہی" اور کلیسا کو ایک ہی چیز سمجھنے میں مطلق تامل نہیں کرتا اور اس کے عقائد اس لحاظ سے اور بھی اہم اور پر معنی ہیں کہ وہ سینٹ اگسٹن کی طرح حق پرستی کے ذریعے سے حکومت کرنے کا قائل نہیں تھا ، بلکہ حکومت کے ذریعے سے لوگوں کو حق پرست بنانا چاہتا تھا - وہ تسلیم کرتا ہے کہ دنیاوی فرمانروائی بھی خدا کی دین ہے ، لیکن فرمانروا کا اصل کام عدل کرنا ہے ، اور ان مقاصد کے حاصل کرنے میں مدد دینا جو دین عیسوی کے پیش نظر ہیں - دنیاوی ریاستوں کا جو رویہ رہتا ہے ، ان کے ہاتھوں جو مظالم ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بادشاہوں کو ہرگز اس کا حق نہیں ہے کہ وہ کلیسا کے سرداروں سے برابری کا حوصلہ کریں - صحیح معنوں میں کلیسا اور اس کے عہدہ دار بنی نوع انسان کے رہبر ہیں ، اس لئے اصل اقتدار انہیں کا ہونا چاہئے - یہی خیالات گریگوری کے حامی مانےگولڈ [۲] نامی ایک پادری کے

(۱۰۸۰---۱۰۷۳) Gregory VII—[۱]

Manegold of Lautenbach—[۲]

ہیں جو اس نے اپنی ایک تصنیف میں پیش کئے ہیں - مالیگولڈ یہ مانتا ہے کہ سیاسی اقتدار خدا کی طرف سے عطا ہوتا ہے ' مگر براہِ راست نہیں ' بلکہ قوم (یعنی رعایا) کے توسط سے - بادشاہی کا منصب بہت بلند اور لائق احترام ہے ' لیکن منصب اور صاحب منصب میں فرق کرنا چاہئے' کیونکہ ہر وہ شخص جو بادشاہ کہلاتا ہے بادشاہی کا اہل نہیں ہوتا - سینٹ پیٹر کی ہدایت ہے کہ " خدا سے ڈرو ' بادشاہ کی عزت کرو " اور اگر کوئی شخص واقعی بادشاہی کا اہل ہو تو اس کا ہر طرح سے احترام کرنا چاہئے - مگر بادشاہی کا مستحق وہی ہو سکتا ہے جو اپنے کل فرائض ادا کرے' ہر ایک کی حفاظت کرے' ہر ایک کو اس کا حق دے - بادشاہ اپنے فرائض کی ادائگی میں کوتاہی کرے تو رعایا پر بھی اطاعت گذاری لازمی نہیں رہتی -

جون سولزبری [۱] نے ظالم بادشاہ کو قتل کردینا تک جائز قرار دیا ہے ' گو بادشاہت کے اوصاف بیان کرنے میں وہ مالیگولڈ سے کچھ کم مبالغہ نہیں کرتا - جون سولزبری کے وقت میں ارسطو کی " سیاسیات " کا مطالعہ ممکن ہو گیا تھا ' مگر جون پر مذہبیت کا جذبہ اتنا غالب تھا کہ وہ یونانی حکیم کے فلسفے سے کافی فائدہ حاصل نہیں کرسکا - اس نے ریاست کو ایک جسم سے تشبیہ دی ہے ' لیکن صرف یہ ظاہر کرنے کی غرض سے کہ کلیسا کی حیثیت وہی ہے جو انسان کے جسم میں دماغ کی - اس کے فلسفے میں سیاسی زندگی بذات خود کوئی قدر نہیں رکھتی ' سیاسی نظام کا کمال ریاست کے مختلف اجزا کے ربط اور ہم آہنگی میں ہے ' اور وہ بادشاہ جو انصاف کو اپنا مسلک بنا کر سیاسی نظام کو اس درجۂ کمال تک پہنچا دے " دنیا میں خدا کی عظمت اور شان کا نمونہ ہے " - مگر بادشاہ کا رتبہ کتنا ہی بلند ہو ' کلیسا کا اس سے برتر ہے ' کیونکہ در اصل کلیسا ہی اسے اقتدار عطا کرتا ہے ' اور کلیسا ہی کی سرپرستی اور رہبری میں وہ اپنے مشکل فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دے سکتا ہے - مالیگولڈ اور جون سولزبری دونوں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ریاست کو کلیسا کے ماتحت ہونا چاہئے ' اور عملی وحدت کا مظہر شہنشاہ یا کوئی بادشاہ نہیں ہوسکتا -

سینٹ ٹومس ایکوینس [۲] کی تصانیف میں یونان کے

(۱۱۸۰—۱۱۱۵) John of Salisbury—[۱]

(۱۲۷۴—۱۲۲۷) St. Thomas Aquinas—[۲]

سیاسی فلسفے کا اثر بہت زیادہ نظر آتا ہے - وہ پہلے عیسائی عالم ہیں جو ریاست اور حکومت کو محض اولین گناہ کا نتیجہ نہیں سمجھتے ' بلکہ آدمی کو انسان بنانے کا ذریعہ - انسان کو صحبت کی حاجت ہوتی ہے ' وہ ایک " حیوان سیاسی " ہے ' اور ریاست ایک مصنوعی نظام نہیں بلکہ ان اداروں میں سے ہے جو انسان کی جبلی خواہشیں اور روحانی ضروریات پوری کرتے ہیں - اس طرح سینٹ ٹامس نے اس عقیدے کو رد کردیا جو رواقیوں کے زمانے سے چلا آرہا تھا اور جسے کلیسائی بزرگ اپنی تعلیم میں بہت اچھی طرح اور آسانی سے کہہ سکتے تھے کہ سیاسی ادارے معصومیت کی حالت سے تنزل کرنے کے بعد قائم ہوئے - ملکیت کا حق بھی سینٹ ٹامس کے نزدیک " فطرت " کے خلاف انسانی قانون کا قائم کیا ہوا نہیں بلکہ جیسا کہ سینٹ اگسٹن اور دوسرے بزرگوں کا خیال تھا ' انسان کی عقل پر مبنی ہے ' اور جمہور کے اتفاق رائے کا نتیجہ ' کیونکہ انسان کو ہمیشہ اسی میں اپنا فائدہ نظر آیا - سینٹ ٹومس نے ریاست ' ملکیت اور غلامی کی رسم پر بحث کرتے ہوئے ارسطو اور عیسائی بزرگوں کے فلسفے میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے ' مگر یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ " فطرت " کی اصطلاح کو جو معنی وہ پہناتے ہیں وہ بالکل جداگانہ ہیں - عیسائی بزرگوں نے رومی رواقیوں اور قانون دانوں کی تقلید میں اسے کمال کی حالت فرض کیا تھا ' اور اس سے اپنے زمانے کے سیاسی اداروں کا مقابلہ کرتے تھے - سینٹ ٹومس نے اسے یونانی رواقیوں کی طرح محض ایک معیار کے طور پر رکھا ہے ' جس سے ان اداروں اور رسموں وغیرہ کو درست کیا جاسکتا ہے جو عقل سلیم کے صریحاً خلاف معلوم ہوں - اس نقطۂ نظر نے سینٹ ٹومس کی سیاسیات کو دینیات کی بیجا دخل اندازی سے محفوظ رکھا ' اور وہ فطری (یعنی انسانی) عقل کے اتنے قائل ہو گئے کہ غیر مذہب والے حکمرانوں کی ریاستوں کو بھی احترام کا مستحق قرار دیا ' اور ان عیسائیوں پر جو ان کی رعایا ہوں ان کی فرماں برداری لازم کردی ' بہ شرطیکہ پاپا انہیں اس کے خلاف حکم نہ دے -

ریاست کے آغاز کی طرح اس کے مقصد کے مسئلے کو طے کرنے میں بھی سینٹ ٹومس نے عیسائی عالموں سے زیادہ ارسطو کی تقلید کی ہے - ریاست محض ایسی جماعت نہیں ہے جو کہ لوگوں کو ایک دوسرے کی زیادتیوں سے محفوظ رکھنے کے لئے قائم ہوتی ہے اور نہ حاکم اور رہنما کا فرض صرف اتنا

ہے کہ وہ دادرسی کا انتظام کرے - ریاست کے قائم ہونے کا سبب نیک اور آسودہ زندگی کی امنگ ہے ' اور ریاست کا سب سے اہم فرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کی اخلاقی اور روحانی ضرورتیں پوری کرے - ارسطو کا بھی یہی خیال تھا - سینٹ ٹومس نے اس میں یہ اضافہ کردیا ہے کہ انسان کا مقصد نیک زندگی کے علاوہ روحانی نجات بھی رکھا ہے ' اور اس بنا پر انہوں نے سیاسی حاکموں کے علاوہ مذہبی رہبروں کا ہونا بھی لازمی قرار دیا ہے جنہیں اخلاقی اور روحانی معاملات میں کامل اقتدار حاصل ہونا چاہئے - اس لئے گو وہ بادشاہ کو قانون کے ماتحت نہیں سمجھتے ' اس لحاظ سے کہ بادشاہ سے برتر کوئی ایسی قانونی قوت نہیں ہو سکتی جو اسے قانون کی پیروی نہ کرنے کی سزا دے سکے ' تاہم قانون پر عمل کرنا ان کے نزدیک بادشاہ کا فرض ہے ' اور صحیح معنوں میں بادشاہ وہی ہوتا ہے جو سیاسی زندگی کے اعلیٰ مقاصد کا لحاظ رکھے - ارسطو ہی کی تقلید میں سینٹ ٹومس نے حکومت کی چھ قسمیں بتائی ہیں ' بادشاہی ' مطلق العنان بادشاہی ' اشرافیہ ' چندسری حکومت ' دستوری جمہوریت اور خالص جمہوریت ' لیکن وہ دستوری بادشاہی کو اور تمام قسموں پر ترجیح دیتے ہیں - اچھی حکومت کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں ان سب طریقوں کا کچھ نہ کچھ رنگ ہو ' کیونکہ اس صورت میں دستوری نظام سب کو عزیز ہوتا ہے ' اور سب اسے قائم رکھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں - حکومت کا سب سے اعلیٰ افسر ایسے بادشاہ کو ہونا چاہئے جو اپنے اوصاف کی بنا پر سب سے ممتاز ہو' پھر دستوری بادشاہی میں حکومت کے تمام طریقوں کے بہترین عنصر شامل ہو جائیں گے - عوام کو حاکموں کے انتخاب کا حق ہوگا ' جو جمہوریت کی سب سے نمایاں صفت ہے ' جو لوگ منتخب ہوں گے وہ اپنے اوصاف کی وجہ سے ہوں گے ' اور بہترین لوگوں کی حکومت اشرافیہ کی خاص شان ہے - حکام کی جماعت میں جو خامیاں ہوں گی وہ بادشاہ کی ذات اور اس کی سیاسی قابلیت سے دور ہو جائیں گی - چونکہ بادشاہ کا مرتبہ اس قدر اعلیٰ تصور کیا گیا ہے اس لئے سینٹ ٹومس بادشاہی کا موروثی کے بجائے انتخابی ہونا تجویز کرتے ہیں -

طرز حکومت کے بعد سب سے اہم مسئلہ قانون کی ماہیت اور سیاسی حیثیت کا ہے - قرون وسطیٰ کے قانون کے دو بڑے ماخذ تھے ' رومی مجموعۂ قانون اور جرمن نسلوں کا رسم و رواج اور روایات ' اور ان دونوں کی رو سے بادشاہ کو جو

رتبہ دیا گیا تھا اُس میں بہت اختلاف تھا - آگے چل کر اس پر لمبی چوڑی بحثیں ہوئیں ' لیکن سینٹ ٹومس کے زمانے تک یہ بحث نہیں چھڑی تھی ' گو فلسفیوں کی عام رائے یہ تھی کہ بادشاہ کو قانون کی پابندی کرنا چاہئے ' اور رومی مجموعۂ قانون کے ان جملوں کی طرح طرح سے تشریحیں کی جاتی تھیں جن میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ بادشاہ کی مرضی قانون کا حکم رکھتی ہے اور بادشاہ قانونی پابندیوں سے بالکل آزاد ہے [1] - سینٹ ٹومس نے قانون کے نفاذ کی دو نوعیتیں بتائی ہیں ' جبری اور ہدایتی - جس حد تک قانون جبری ہوتا ہے ' بادشاہ اس کے ماتحت نہیں ' کیونکہ قانون کو جبر کی قوت اس کی ذات سے حاصل ہوتی ہے - لیکن جہاں قانون ہدایتی ہو بادشاہ اس کا اتنا ہی پابند ہے جتنی اس کی رعایا ' بلکہ اس سے بھی زیادہ ' کیوں کہ اس کی ذمہ داری بھی زیادہ ہے ' اور اس کا قانون کی خلاف ورزی کرنا ریاست اور سیاسی زندگی کے اعلیٰ مقاصد سے رو گردانی کرنا ہے - لیکن یہ صرف قانون کی ایک قسم سے متعلق ہے ' اور سینٹ ٹومس کے نزدیک قانون کی چار قسمیں ہوتی ہیں' سرمدی' فطری' مذہبی اور موضوعہ - سرمدی قانون خود خدا کی ذات ہے ' جو کل کائنات کی اصل ہے ' اور جس پر ہر شے کے وجود کا انحصار ہے - فطری قانون وہ ہے جو انسان کی عقل سرمدی قانون کی بنا پر بناتی ہے - مذہبی قانون ان باتوں کے متعلق ہوتا ہے جن میں انسان کی عقل کام نہیں دیتی ' جن کا تعلق ان کے باطن سے ہے اور جو دنیاوی قانون کے دائرے کے باہر ہیں - موضوعہ قانون وہ ہے جو انسان اپنی زندگی کے نظام کے لئے عقل ' تجربہ اور روایات کی بنا پر مرتب کرتا ہے - موضوعہ قانون کی دو قسمیں ہیں ' قانون اقوام اور مدنی قانون - اس تفریق کی کوئی خاص علمی اہمیت نہیں ' لیکن قرون وسطے میں قانون کے متعلق جو نظریے تھے وہ اس میں یکجا کردئے گئے ہیں - سینٹ ٹومس نے انسانی کار و بار میں عقل سلیم کو جو مرتبہ دیا ہے اور دنیاوی زندگی کو جس طرح اس ذلت سے محفوظ رکھا ہے جو قرون وسطے کی مذہبیت کے ہاتھوں اُسے نصیب ہوئی تھی وہ بہت قابل قدر ہے ' اور یونانی ذہنیت کے اس خاص اثر کی

---

[1]—Princeps legibus solutus est ' یعنی بادشاہ قانون کا پابند نہیں ہوتا ' اور Quod principi placuit legis habet vigorem ' یعنی بادشاہ کو جو بات منظور ہو وہ قانون کا حکم رکھتی ہے -

پہلی مثال ہے جس نے انسان اور انسانی زندگی کو کلیسا اور رہبانیت کے پنجے سے چھڑایا اور انسانیت کو اس کے پورے حقوق دینے کی کوشش کی۔ لیکن سینٹ ٹومس کے خیالات پر ان کے ماحول کا بھی بہت اثر تھا۔ سیاسی زندگی کو وہ گناہ آدم کی سزا تو نہیں بتاتے، مگر یہ کہتے ہیں کہ اسے مذہبی زندگی کے رنگ میں رنگا ہوا اور تمام روحانی معاملات میں مذہبی رہنماؤں کے بالکل ماتحت ہونا چاہئے، کیوں کہ وہ فلاح جو انسان کا اصل مقصد ہوتی ہے اور ہونا چاہئے کلیسا کے بغیر ناممکن ہے۔ بادشاہ کے سیاسی اختیارات کچھ بھی ہوں، اگر پاپا اسے ملت سے خارج کردے تو وہ خود بخود معزول ہو جاتا ہے، اور کسی کو اس کی فرماں برداری نہ کرنا چاہئے۔ پاپا کا دخل دینے اور رعایا کو اطاعت سے انکار کرنے کا حق اس صورت میں ہوتا ہے جب بادشاہ آئین انصاف کی خلاف ورزی کرے، یا اس کے قانون اور احکام موضوعہ قانون کی حد سے گذر جائیں۔ ظاہر ہے یہ نظریہ پاپا اور شہنشاہ کے درمیان صلح قائم رکھنے کی کوئی صورت نہیں پیش کرتا اور دراصل پاپاؤں کو وہ تمام اختیارات دے دیتا ہے جن کا وہ اس زمانے میں دعویٰ کر رہے تھے۔ سینٹ ٹومس اس حقیقت سے ایک حد تک آگاہ تھے کہ ریاست ایک ایسا ادارہ اور ایسا تصور ہے جس کی نشو و نما بتدریج ہوتی ہے اور ریاستوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں ان کی تاریخ کا بھی خیال رکھنا چاہئے، مگر اس کے باوجود انہوں نے اپنا نصب العین اسی وحدت کو بنایا جس کا قرون وسطیٰ کی ذہنیت تقاضا کرتی تھی۔ ان کے نزدیک سیاسی زندگی اور سیاسی اصولوں کا اصل مقصد وہ اوصاف پیدا کرنا ہے جو انسان کو راہ راست پر رکھیں اور اس کی فلاح کا ایک ذریعہ بنیں، اور اسی طرح وہ ریاست کو ایک ادارہ سمجھتے ہیں جو ایک بہتر ادارے کو مستحکم کرنے اور قائم رکھنے میں مدد دیتا ہے۔ ریاست ایک جسم نامی ہے مگر ایک وسیع تر جسم کا عضو، خودرو ہے مگر ایک بڑے باغ کا درخت۔

سینٹ ٹومس کے شاگرد ایجی ڈیاس کولونا [1] کا بھی تقریباً یہی رنگ ہے۔ اپنی پہلی تصنیف میں جو اس نے ۱۲۸۵ سے کچھ پہلے شاہ فرانس کی ملازمت کے زمانے میں لکھی وہ بادشاہوں کا کٹر حامی معلوم ہوتا ہے، اور قرون وسطیٰ کے عام رجحان کے خلاف اس نے بادشاہ کے اقتدار پر

Aegidius Colonna—[1]

کسی قسم کی پابندیاں عائد نہیں کیں - اس کا اصل مقصد جاگیر داروں کے سیاسی دعوؤں کو رد کرنا تھا ' اس وجہ سے وہ بادشاہی کا کلیسا سے مقابلہ نہیں کرتا اور اپنے نظریوں کی سند دینے کا بھی زیادہ خیال نہیں رکھتا - کلیسا کے بعض بزرگوں نے شروع شروع میں یہ تعلیم دی تھی کہ بادشاہوں کی اطاعت ہر صورت میں کرنا چاہئیے ' خواہ وہ اچھے ہوں یا برے ' لیکن کوارنڈا ان بزرگوں کا حوالہ نہیں دیتا - سولھویں اور سترھویں صدیوں میں بادشاہی کے حامیوں نے اس کا دعویٰ کیا کہ بادشاہ کو حکومت کا حق خدا کی طرف سے ملتا ہے' مگر کوارنڈا کے یہاں کسی ایسے حق کا بھی ذکر نہیں ہے - وہ ارسطو کی سیاسیات سے واقف تھا اور ارسطو نے مخلوط حکومت کو اور طریقوں پر جس وجہ سے ترجیح دی اسے بھی بیان کرتا ہے ' پھر بھی وہ اسی حکومت کو بہترین قرار دیتا ہے جس میں بادشاہ کی مرضی قانون کا درجہ رکھتی ہو - وہ اس سے انکار نہیں کرتا کہ حکومت کا منشا رعایا کی بہبود ہے ' لیکن اس کا عقیدہ تھا کہ یہ فرض صرف خود مختار بادشاہ پوری کرسکتا ہے - قرون وسطیٰ میں ایسے خیالات شاذ و نادر نظر آتے ہیں اور انہیں ان اصولوں کی طرح جو اس زمانے میں فرانسیسی بادشاہوں کے عمل کے محرک تھے سولھویں اور سترھویں صدی کی خود مختار بادشاہی اور اس کے سیاسی فلسفے کا پیش خیمہ سمجھنا چاہئیے - اپنی دوسری کتاب میں جو اس کے کوئی بیس سال بعد لکھی گئی ' کوارنڈا نے اپنا رنگ بالکل بدل دیا ' اور کلیسا کا ویسا ہی انتہا پسند حامی بن گیا جیسے پہلے بادشاہی کا تھا - دوسری تصنیف کی سیاسی وقعت بہت کم ہے ' کیونکہ اس میں زیادہ تر مذہبی بحث ہے ' مگر اس کی دلیلیں ویسی ہی بے باکانہ اور اس کے نتیجے ویسے ہی حیرت انگیز ہیں جیسے پہلی کے - کوارنڈا دنیاوی ریاستوں کو کلیسا کے ماتحت قرار دینے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ بادشاہوں کے تاج و تخت اور سرمایہ داروں کی تمام ملکیت کو کلیسا کی دین بتاتا ہے - کلیسا کے حقوق کو کسی نے اتنی وسعت اور ہمہ گیری نہیں بخشی جتنی اس نے -

جب تک پاپاؤں کا شہنشاہوں سے مقابلہ رہا تب تک اصولاً اور عملاً دونوں طرح بحیثیت مجموعی پاپاؤں کی جیت رہی - لیکن جب تیرھویں صدی کے آخر میں فرانس کی ریاست کا اقتدار بڑھا اور اس کے ساتھ ہی

فرانسیسیوں میں قومیت کا جذبہ بھی کسی قدر بیدار ہوا تو پاپاؤں کا پلہ ہلکا ہوگیا ' کیونکہ ان میں قوموں سے مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں تھی ۔ اس وقت تک وہ لوگ جو شہنشاہوں کی حمایت کرتے تھے ' زیادہ تر یہی کہتے تھے کہ کلیسا کو دنیاوی معاملات میں دخل نہ دینا چاہئے ۔ اور اپنی رائے کے ثبوت میں ان کلیسائی بزرگوں کے نظریے پیش کرتے تھے جنہوں نے دنیاوی معاملات میں ریاستوں کی خود مختاری اور آزادی تسلیم کی تھی ' اور ان کی اطاعت کی تلقین کی تھی ۔ لیکن جب قومیت کا جذبہ پاپاؤں کی مخالفت کے لئے اُٹھ کھڑا ہوا تو پاپاؤں کے دعوے زیادہ سختی سے رد کئے جانے لگے ' اور فوراً ہی یہ ظاہر ہوگیا کہ ان دعووں کی بنا در اصل بہت کمزور ہے ۔

پاپا بونی فیس ہشتم [1] نے ۱۳۰۰ع میں فخریہ اعلان کیا کہ " میں قیصر بھی ہوں ' پاپا بھی ہوں " اور اس اعلان سے گویا دنیاوی اقتدار کا دعویٰ جو گیارھویں صدی سے کیا جا رہا تھا انتہا کو پہنچ گیا ۔ لیکن ۱۳۰۵ع ہی میں فرانس کے بادشاہ فلپ چہارم [2] نے ایک امیدوار کو جو اس کے اثر میں تھا پاپا منتخب کرالیا ' اور اسے اوی ون [3] میں رہنے پر مجبور کیا ' جس کی وجہ سے پاپائی کی آبرو خاک میں مل گئی اور اس کی طرف سے کوئی اندیشہ نہیں رہا ۔ اسی زمانے میں جون پیرس [4] نے اپنی تصنیف شائع کی ۔ وہ مذہب اور کلیسا کا مخالف نہیں تھا ' اور اس کی اصل کوشش یہ تھی کہ ریاست اور کلیسا کے تعلقات کی تشکیل اس طرح کی جائے کہ دونوں اپنا اپنا کام بہترین طور پر انجام دے سکیں ۔ وہ اسے تسلیم کرنے پر تیار ہے کہ پادری کا رتبہ بادشاہ سے برتر ہے ' مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ بادشاہ اس کے ماتحت ہوتا ہے ' اور نہ یہ کہ بادشاہ کا اقتدار پادری کا دیا ہوا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اگر پاپا کو اس کا اختیار دیدیا جائے کہ کسی ریاست کے قانون کو منسوخ کردے یا کوئی اپنا وضع کیا ہوا قانون وہاں جاری کرادے تو اس سے سیاسی نظام درہم برہم ہو جائے گا ' اور ریاست کے دستور

[1]—Boniface VIII
[2]—Philip IV
[3]—Avignon
[4]—John of Paris

کی کوئی وقعت نہیں رہ جائے گی - کلیسا کو اس طرح سیاسی زندگی میں ایکری ڈالنے کا کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اگر کلیسا خدا کے حکم سے قائم ہوا ہے تو ریاست بھی ایک ربانی ادارہ ہے - ریاست کا اثر صرف دنیاوی معاملات تک محدود نہیں ہے ' اور ہو بھی نہیں سکتا ' کیونکہ سیاسی زندگی کا مقصد شہریوں کی اخلاقی اور روحانی نشو و نما ہے - پاپا کا خدائی فوجدار بن کر یہ دھمکی دینا کہ میرے دعوے تسلیم نہ کئے گئے تو میں بادشاہ کو عیسائی ملت سے خارج کردوں گا محض سینہ زوری ہے ' کیونکہ مذہب کے رو سے پاپا کو یہ اختیار حاصل نہیں ' اور جب تک عیسائی ملت ' جو پاپا سے برتر ہے ' اس پر رضامند نہ ہو ' اُسے یہ اختیار حاصل ہو بھی نہیں سکتا - جہاں تک اندرونی نظام کا تعلق ہے ' جون پیرسی بادشاہی کا کچھ زیادہ حامی نہیں - اسے ارسطو کے نظریے سے اتفاق ہے کہ ریاست کوئی بنائی ہوئی چیز نہیں ' بلکہ ایک فطری ادارہ ہے ' جیسے خاندان ' اور جس شخص کا یہ عقیدہ ہو وہ خود مختار اور بے قید بادشاہی کا قائل نہیں ہوسکتا - بادشاہی کے اختیارات جون پیرسی کے نزدیک شہریوں کے دئے ہوئے ہیں ' خواہ وہ کسی فرد کو دئے گئے ہوں یا کسی خاندان کو - شاہی حکومت قاعدے قانون اور عقل کے مطابق دو قسم کی ہوسکتی ہے ' ایک وہ جہاں بادشاہ اپنے وضع کئے ہوئے قانون کے مطابق حکومت کرے ' دوسری وہ جس میں بادشاہ افسر اعلیٰ ہو مگر شہری خود قانون وضع کریں - وہ خود اسی محدود بادشاہی کو پسند کرتا ہے - سینٹ ٹومس کی طرح اس کے خیال میں بھی بہترین دستور وہی ہے جو ریاست کے ہر طبقے کو حکومت میں شریک ہونے کا موقع دے ' اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب دستور میں بادشاہی ' اشرافیہ اور جمہوریت کی صحیح آمیزش ہو -

جون پیرسی کا ہم قوم پی‌یر دوبوآ [۱] کلیسا کی مخالفت میں اس سے بہت آگے بڑھ گیا اور اس نے بہت سی ایسی تجویزیں پیش کیں جو اس زمانے کے لحاظ سے بہت بےباکانہ اور انتہا پسندانہ تھیں ' مگر ان پر آگے چل کر عمل بھی کیا گیا ' اس وجہ سے ہم انہیں محض لفاظی نہیں کہہ سکتے - دوبوآ رومی قانون کے اثر میں ڈوبا ہوا تھا اور اس نے اپنے تمام سیاسی اصول اسی سے اخذ کئے - رومی قانون ریاست کے اندر کسی ایسے ادارے کی ہستی

[۱] - Pierre Dubois (۱۲۵۵—۱۳۲۲)

جائز نہیں سمجھتا جو سراسر ریاست کے ماتحت نہ ہو ' نہ کوئی ایسے حقوق تسلیم کرتا ہے جو بادشاہ کے اختیارات کو محدود کریں - اور گو رومی قانون کے وضع کئے جانے کے وقت حالات بالکل مختلف تھے لیکن اس کے مطالعے نے لوگوں کو خواہ مخواہ بادشاہی (یعنی ریاست) کا حامی اور تمام اداروں کا مخالف بنادیا جو قرون وسطی کے سیاسی فلسفے کے مظاہر تھے - دوبوا کے زمانے میں یہ مخالفت ابھی نئی نئی شروع ہوئی تھی اور اس نے بہت سی دلیلوں سے کل نتائج جو نکالے جا سکتے تھے نہیں نکالے - کلیسا کے بعض اختیارات اور حقوق ریاست کے نظام عدالت میں مخل ہوتے تھے ' اس لئے دوبوا نے یہ تجویز کیا کہ یہ اختیارات سب چھین لئے جائیں - کلیسا چونکہ مطلقاً ریاست کے ماتحت نہیں اس لئے اسے کوئی حق نہیں کہ ریاست کی زمین کو اپنی ملکیت بنائے - مذہبی عقائد اور روحانی مقاصد کا مقتضا بھی یہی ہے کہ وہ اپنی ساری زمین ریاست کے حوالے کردے اور اپنے واسطے گذارہ مقرر کرالے - ان تجویزوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوبوا میں وہ مذہبیت نہیں تھی جو اس دور کے باقی سیاسی فلسفیوں میں نظر آتی ہے - لیکن محض دنیاوی نقطۂ نظر رکھنے کے باوجود وہ حکومت کی تمام خرابیوں اور بے عنوانیوں پر بہت سختی سے اعتراض کرتا ہے ' عدالتوں کو سدھارنے اور قانون کو زیادہ واضح کرنے کا مشورہ دیتا ہے ; تعلیم کی اہمیت سے بھی وہ غافل نہیں ' اگرچہ جو نصاب وہ تجویز کرتا ہے بالکل مہمل ہے ; عورتوں کو حقوق دینے میں وہ افلاطون سے کچھ کم فیاض نہیں اور بین الاقوامی معاملات طے کرنے کے لئے اس نے عدالت قائم کرنے کی صلاح دی ہے جو انتہائی روشن خیالی اور دور اندیشی کی دلیل ہے - دوبوا کو فلسفے سے زیادہ قانون میں دخل تھا ' پھر بھی اس کے ذہن کی بلند پروازی حیرت انگیز ہے -

جون پیرسی اور دوبوا اُن مصنفین میں سے تھے جو پاپاؤں کی شہنشاہی کے مقابلے میں خود مختار قومی حکومت کے علمبردار تھے - شاعر دانتے [۱] نے اپنی کتاب " بادشاہی " (۱۳۱۱) بھی دراصل قومیت کے جذبے سے متاثر ہوکر لکھی اور اس کا حوصلہ بھی شہنشاہی قائم کرانے کا تھا - پاپا اور شہنشاہ کے وہ جھگڑے جنھوں نے یورپ کی سیاسی دنیا میں طوفان برپا کردیا تھا اس کے وطنی شہر فلورنس [۲] میں بھی خانہ جنگیوں کا اور ابتری کا باعث

[۱] — Dante Alighieri (۱۲۶۵—۱۳۲۱)

[۲] — Florence

هوئے ' اور دانتے کو صلح اور امن کی اس کے سوا اور کوئی صورت نظر نہ آئی کہ پاپا اپنے تمام سیاسی حوصلوں کو بھول جائے اور کلیسا اپنی تمام املاک سے دست بردار ہو کر نصیحت اور روحانی رہنمائی کو اپنا واحد مقصد اور شغل قرار دے - اس طرح دانتے نے نہ صرف اُس دوئی کو دور کردیا جس کی بنا سینٹ آگسٹن اور کلیسائی بزرگوں کی تعلیم نے ڈالی تھی بلکہ پاپا کے بجائے شہنشاہ کی ذات اور اس کے اقتدار کو سیاسی وحدت کا نقطہ قرار دیا ' اور ایک ایسی شہنشاہی کا نصب‌العین پیش کیا جو سیاسی اتحاد قائم کرنے کے علاوہ ان آرزوں کو جو سیاسی زندگی میں مضمر ہوتی ہیں نمود کا موقع دے - اس کے لیے ایک ایسا سیاسی نظام ناگزیر تھا جو کل انسانوں کو ایک قوم اور ساری دنیا کو ایک ریاست بنادے ' کیونکہ سیاسی اتحاد کے بغیر امن کی امید رکھنا لغو ہے ' اور امن نہ ہوا تو انسانی زندگی لڑائی جھگڑے اور فساد کی ایک دردناک داستان ہو کر رہ جائے گی - اس طرح دانتے اس نتیجے پر پہنچا کہ صرف عالم گیر شہنشاہی نوع انسانی کی فلاح کا ذریعہ ہوسکتی ہے - مگر سوال یہ تھا کہ اسے قائم کرنے کا حوصلہ کون کرے - دانتے نے تاریخ سے یہ سبق سیکھا تھا کہ رومی قوم میں اس کی سب سے زیادہ اہلیت ہے اور اس کی شہادت اُسے اس قوم کے ایثار کی ہزارہا مثالوں سے اور اس کی بلند اقبالی کی غیبی علامتوں سے ملی تھی - رومی شہنشاہی اپنی عمر کی مدت ختم کرکے دنیا سے رخصت ہوگئی تھی ' مگر دانتے کا یہ خیال تھا کہ رومی قوم کے وارثوں کو ہمت کرکے اپنا ورثہ حاصل کرنا چاہیئے ' تاکہ وہ پھر دنیا کے لیئے وہ تمام نعمتیں فراہم کر سکیں جو رومی شہنشاہی کے زمانے میں اسے میسر تھیں - لیکن یہ محض ایک خواب تھا - دانتے کی قومیت اس قسم کی تھی جو اس وقت فرانس اور انگلستان میں پیدا ہو رہی تھی' مگر ہم اس کا رشتہ اطالیہ کی ریاست کے مستقبل سے نہیں جوڑ سکتے - اس کا تعلق اگلے سے زیادہ پچھلے زمانے سے ہے - وہ ایک بجھتے ہوئے شعلے کی آخری بھڑک ہے ' '' ایک مردہ نصب‌العین کی لوح مزار '' -

دانتے وحدت کا آخری شیدائی تھا - اوکھیم [۱] اور مارسی‌لی‌او [۲] ' جن کی تصانیف '' بادشاہی '' کے چند سال بعد ہی شائع ہوئیں نہ

---

[۱]—Ockham (۱۳۴۷ - ۱۲۸۰)

[۲]—Marsiglio (۱۳۲۰ - ۱۲۷۰)

شہنشاہیت کے قدرداں تھے نہ وحدت ملی کے - اوکہم کو مخصوص سیاسی
اداروں سے سروکار نہیں ' مگر مارسی لی او کے تنازعے میں ریاست اور سیاسی زندگی
نے ایک نئی شان اختیار کی - اس نے پاپا کے خلاف شہنشاہ لوئی چہارم [۱]
کی حمایت میں قلم اٹھایا - مگر وہ دراصل شہنشاہی کا حامی نہیں بلکہ پہلا
شخص ہے جس نے خود مختار قومی ریاست کا خواب دیکھا - وہ اپنے ماحول سے
اتنا متاثر نہیں تھا کہ اصولوں کو واقعات کا پابند کردے اور وہ قرون وسطیٰ کا پہلا
فلسفی ہے جس کے ذہن کو ہم آزاد کہہ سکتے ہیں - اپنی مشہور تصنیف " محافظ
امن " میں اس نے ثابت کر دیا کہ وہ اقتدار اور مرتبہ جس کا پاپا دعویٰ کرتے
تھے انہیں نہ حضرت عیسیٰ نے عطا کیا ہے نہ روما کے بانی سینٹ پیٹر
[۲] نے ' اور ان کے دعوے کو عیسائی مذہب سے کوئی تعلق نہیں - روم مذہبی
مرکز اس طرح ہوگیا کہ دوسرے مقاموں کے لوگ روم کے اسقف کے پاس صلاح
اور مشورے کے لئے جایا کرتے تھے - بیشک ایک ایسے دینی مرکز کی ضرورت
ہے ' مگر اسے قائم رکھنے کے لئے کلیسا کو سیاسی اقتدار درکار نہیں اور اسے
سیاسی اختیارات رکھنے کا دعویٰ نہ کرنا چاہئے - اصل ادارہ ' جس پر انسانی
زندگی کا دارومدار ہوتا ہے ' کلیسا نہیں بلکہ ریاست ہے - انسان کی فلاح
ریاست کے مقاصد میں سے ہے ' اس لئے ریاست میں کلیسا کی اور مذہبی
رہنماؤں کی ضرورت ہوتی ہے - لیکن ضرورت معماروں اور دستکاروں کی بھی
ہوتی ہے ' اور جیسے وہ ریاست کے ماتحت ہوتے ہیں ویسے ہی پادریوں کو
بھی ہونا چاہئے - بجائے اس کے کہ کلیسا اور ریاست کی برابری کا دعویٰ کیا
جائے ' کلیسا کو ریاست کا ایک محکمہ سمجھنا چاہئے اور باقی انتظامی
معاملات کی طرح کلیسا کے نظام کو بھی ریاست کے سپرد کردینا چاہئے - کلیسا
کو اتنا بھی اختیار نہ ہونا چاہئے کہ جو لوگ عقیدے میں اس سے اختلاف
رکھتے ہوں انہیں سزا دے ' کیونکہ عقیدہ قانون نہیں ہوتا ' اور اسے جبراً
تسلیم کرانا مذہب کے رو سے ہرگز جائز نہیں - ہاں اگر ریاست کسی کے
خیالات کو مضر یا فتنہ انگیز پائے تو وہ اس شخص کے خلاف مناسب کارروائی
کر سکتی ہے - اس قسم کی ریاست جیسی مارسی لی او نے تصور کی ہے اپنے
آپ کو کسی برتر نظام میں مدغم نہیں کر سکتی اور اس کا وجود میں آنا گویا

Louis IV—[۱]
St. Peter—[۲]

وحدت کے خیال کا لوگوں کے ذہن سے محو ہو جاتا ہے - وحدت کا تصور ہی اصل سبب تھا جس کی وجہ سے شہنشاہ اور پاپا کے درمیان برتری کی بحث چھڑی ' اور یہی تصور ہے جو اس بحث کو کسی قدر دلچسپ اور نتیجہ خیز بنا دیتا ہے - چودھویں صدی کے شروع تک ملی اتحاد کا عقیدہ کمزور پڑ گیا ' اور اس کے بعد سے لوگوں کی توجہ اور مسائل کی طرف منتقل ہوگئی -

تیسرا باب

بادشاہ اور رعایا

(۱)

قرون وسطے میں تعلیم بڑی حد تک کلیسا کے ہاتھ میں تھی اور مذہبی رہبری بھی وھی کرتا تھا - سیاسیات کے چتلے نظریے قرون وسطے میں رائج ہوئے ان کا آغاز کلیسا سے ہوا ' اور کلیسا کے حامیوں نے انھیں سب سے پہلے اپنی دلیلوں کے ثبوت میں پیش کیا - سیاسی وحدت کے تصور نے کلیسا کے ذریعے سے رواج پایا ' پھر محدود بادشاھی اور آخر میں غیر محدود فرماں روائی کے نظریے نے - جب تک کہ بادشاھوں کی طاقت کم تھی اور سیاسی زندگی نے ایسی شکل اختیار نہیں کی تھی کہ تمام معاشرتی معاملات اس کی تحت میں آسکیں تب تک کلیسا ھی یورپی قوموں کا سب سے ممتاز اور جامع ادارہ تھا اور لوگوں کی توجہ بھی زیادہ تر اسی کی طرف تھی - سیاسی وحدت کا تصور جب دھندلا پڑگیا تو محدود بادشاھی کا نظریہ پاپا کے اقتدار کو گھٹانے اور کلیسا کو سدھارنے کے لئے استعمال کیا گیا ' اور اسی کے ساتھ کلیسا کے نظام کو ملت کی رائے کے اثر میں لانے کے لئے یہ دعویٰ بھی کیا گیا کہ اصل فرمان روا افسر اعلیٰ نہیں ہوتا بلکہ خود قوم ہوتی ھے - قومی فرماں روائی کے خلاف پاپاؤں اور ان کے حامیوں نے پاپا کے اختیارات کو غیر محدود ثابت کرنا چاہا ' اور ان کی دیکھا دیکھی بادشاھوں نے بھی اپنے حقوق کا دائرہ اس قدر وسیع کرنا چاہا کہ غیر محدود فرماں روائی کا حوصلہ کرسکیں -

سنہ ۱۳۰۵ ع کے بعد ' جب ایک پاپا اوی‌یون [۱] میں نظربند ہو گیا اور دوسرا اس کے مقابلے پر روم میں منتخب کیا گیا تو پاپاؤں کا اثر بہت گھٹ گیا - ان کے اقتدار پر حملے ہونے لگے ' اور نہ صرف وہ فلسفی جو اوکھیم اور مارسی‌لی‌او کی طرح پاپائی کے کھلے دشمن تھے '

Aviguon—[1]

بلکہ وہ لوگ بھی جو کلیسا کی عظمت کو قائم رکھنا اور بڑھانا چاہتے تھے اس پر غور اور بحث کرنے لگے کہ پاپا کے اختیارات کی نوعیت کیا ہے اور وہ کامل اقتدار جس کا پاپا اور ان کے حامی دعویٰ کرتے تھے ان کا حق ہے یا نہیں ۔ اس وقت بھی جب پاپاؤں کا اقتدار عروج پر تھا ' یہ خیال لوگوں کے دلوں سے نکالا نہیں جا سکا کہ کلیسا ' جو اہل دین کی جماعت ہے ' اپنے حقوق رکھتا ہے ' اور پاپاؤں کے انتخاب کی رسم ان تمام دعووں کی ایک حد مقرر کرتی رہی جو پاپاؤں کی فرماں روائی کی نسبت کئے جاتے تھے ۔ خود کلیسائی قانون بعض ایسے موقعے تسلیم کرتا تھا جب ایک "مجلس عامہ" [۱] پاپا کو معزول کر سکتی ہے ۔ چودھویں صدی میں جب پاپا کے اقتدار کے خلاف آوازیں بلند ہوئیں تو کلیسا اور ملت کے انہیں اختیارات کی تفصیل اور توضیح کی جانے لگی ' "مجلس عامہ" اور اہل دین کو مجموعی حیثیت سے پاپاؤں پر جو فضیلت حاصل تھی وہ زیادہ صاف طور پر بیان کی گئی ' پاپاؤں کے اقتدار کو محدود کرنے کی تدبیریں سوچی جانے لگیں اور تحریریں پیش ہوئیں ' اور اس کلیسا کی جو عالمگیر ریاست کا مجسمہ تھا ایک نئی تعریف کی گئی جس میں مذہب سے زیادہ اس وقت کے قانون اور دستوری رواج کو دخل تھا ۔

ارکسیم اور مارسی لی او نے سب سے پہلے اپنے نظام فلسفہ میں کلیسا کو ایک سیاسی جماعت کی حیثیت دی اور انہیں اصولوں کو جن پر انہوں نے اپنے سیاسی عقیدوں کی بنیاد رکھی تھی کلیسا کے نظام پر بحث کرتے ہوئے کام میں لائے ۔ مارسی لی او اطالیہ کا رہنے والا تھا ' وہاں کی شہری ریاستوں اور ان کے دستوروں سے واقف تھا ' اور وہ چاہتا تھا کہ ان ریاستوں کی مجالس سلطنت کی طرح کلیسا کی مجلس عامہ کو ایک خود مختار انجمن [۲] کی فرماں روا مجلس ثابت کرے ۔ وہ اصل فرماں روا ملت کو بتاتا ہے ' جو "مجلس عامہ" کو اپنے اختیارات دے دیتی ہے ۔ پاپا کو سیاسی اقتدار کی ضرورت نہیں ہونا چاہئے ' کیونکہ دین اور دینی عقائد سے سیاسی اقتدار کا کوئی تعلق نہیں ۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ دینی معاملات میں پاپا کے اختیارات غیر محدود ہیں ۔ اگر مجلس عامہ

[۱] — "General Council" جس میں پورے کلیسا کے نمائندے شریک ہوتے تھے ۔

[۲] — خود مختار انجمن پر آگے بحث کی گئی ہے ۔ ملاحظہ ہو ….

یا ملت پاپا کی وجہ سے اپنے دین کو خطرے میں پائے تو وہ پاپا کو برطرف کر سکتی ہے - مجلس عامہ کے متعلق مارسی‌لی‌او کی تجویز یہ ہے کہ اس کے اراکین کا انتخاب آبادی کے لحاظ سے ہونا چاہئے ' اور اس طرح کہ ہر کلیسائی ضلعے اور صوبے کی نمائندگی ہو سکے - انتخاب میں شریک ہونے کا حق صرف پادریوں کو نہیں بلکہ دنیاداروں [۱] کو بھی ہونا چاہئے ' کیوں‌کہ ملت میں وہ بھی شامل ہیں اور انصاف کا تقاضا ہے کہ مجلس عامہ میں منتخب کئے جانے کا حق بھی دنیاداروں کو دیا جائے -

اوکہیم‌کو مارسی‌لی‌او کی اکثر تجویزوں سے اتفاق ہے ' اس نے صرف انتخاب کے طریقے کو زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے - مارسی‌لی‌او نے پادریوں کے علاوہ دنیاداروں کو بھی انتخاب میں شریک ہونے اور نمائندے بننے کا حق دیا تھا ' اوکہیم کے خیال میں عورتوں کو ان حقوق سے محروم رکھنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے -

اوکہیم اور مارسی‌لی‌او اتنے انتہا پسند تھے کہ ان کے نظریوں کو عام مقبولیت حاصل نہیں ہوسکی - لیکن پھر بھی کونس‌ٹینس [۲] کی مجلس عامہ (۱۴۱۴—۱۴۱۸) میں ان کا اثر صاف نظر آتا ہے - اس مجلس کے سب سے ممتاز رکن کارڈنل دائیی [۳] اور پیرس کی پارلماں [۴] کا صدر گرسون [۵] تھے ' اور گو دونوں کا مقصد کلیسا کا وقار قائم رکھنا تھا ' انہوں نے بھی اس کی کوشش کی کہ پاپا کی حیثیت دستوری بادشاہ کی سی ہوجائے ' اور یہ تسلیم کرلیا جائے کہ کلیسا کے معاملات میں آخری فیصلہ مجلس عامہ کرتی ہے - ملت کی فرماں روائی کا دعویٰ ان کے نزدیک بیجا تھا ' اور وہ یہ بھی مناسب نہیں سمجھتے تھے کہ دنیا دار کلیسا کے نظام میں دخل دیں اور مجلس عامہ میں منتخب ہوں - انہیں اس کی فکر تھی کہ

---

[۱]—قرون‌وسطے میں ملت کی تقسیم دو حصوں میں کی جاتی تھی ایک حصے میں کلیسا کے متعلقین اور عہدے دار' رہبان وغیرہ شامل تھے ' دوسرا حصہ دنیاداروں کا تھا -

[۲]—Constance

[۳]—Cardinal D'Ailly

[۴]—Parlement - اس کا پارلمنٹ (Parliament) سے کوئی تعلق نہیں - یہ محض وکیلوں اور ججوں کی انجمن تھی اور اس کی رکنیت موروثی تھی ' انتخابی نہیں تھی -

[۵]—Gerson

کلیسا کا دستور ارسطو کی دستوری بادشاہی کے طریقے پر ہو، مگر اس کے ساتھ ہی ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ بادشاہی خدا کی طرف سے مقرر کیا ہوا ادارہ ہے اور مجلس عامہ بھی اس کی مجاز نہیں کہ اس ادارے کو منسوخ کردے ۔ مگر کونسل تحریک کی مجلس میں ایسے لوگ بھی تھے جو بادشاہی کا مرتبہ اس قدر بلند نہیں تصور کرتے تھے، بلکہ اسے ایک عہدہ سمجھتے تھے جس کے اختیارات مجلس عامہ حسب ضرورت گھٹا اور بڑھا سکتی ہے، اور اگر چاہے تو سلب بھی کرسکتی ہے ۔ باژل [۱] کی مجلس عامہ (۱۴۳۱—۱۴۳۸) کے زمانے کے ایک مصنف نکولس [۲] نے ملت کی فرماں روائی کے دعوے کو انتہا تک پہنچایا اور کلیسا اور سیاسی جماعت کے درمیان جو مشابہت نظر آتی تھی اس سے پورا فائدہ اٹھا کر نتائج اخذ کئے ۔ اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ حکومت کا انحصار محکوموں کی رضامندی پر ہوتا ہے، اور وہ اپنی خواہشوں اور ارادے نمائندوں کے ذریعے سے ظاہر کرتے ہیں ۔ کلیسا کے تمام عہدہ دار در اصل نمائندے ہیں، کیونکہ سب کے تقرر کا طریقہ انتخاب ہے ۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اصل اقتدار اور اختیار ملت کا ہے، کلیسا کے عہدا داروں کا نہیں ۔ نمائندوں کے وضع کئے ہوئے قانون سے جماعت اپنی رضامندی یا تو خاموش رہ کر ظاہر کرتی ہے یا ان قانونوں کی پیروی کرکے، مگر ہر صورت میں جماعت کی رضامندی ہی قانون کو صحیح معنوں میں قانون بناتی ہے ۔ اگر ملت کے افسر اعلیٰ کی حیثیت سے پاپا قانون وضع کرنے کا مجاز ہے تو مجلس عامہ بھی یہ اختیار رکھتی ہے، اور چونکہ ملت اسے براہ راست منتخب کرتی ہے، اس لئے اسے ملت کی مرضی سے بہتر واقفیت ہوتی ہے، اس کے غلطی کرنے کا امکان کم ہے اور اس کے فیصلوں کا مرتبہ پاپا کے احکامات سے زیادہ بلند ہوتا ہے ۔ نکولس کے نظام فلسفہ میں کلیسا کے عہدہ داروں کی ہر لحاظ سے بالکل وہی حیثیت ہے جو ریاست کے عہدہ داروں کی، اور اس خیال کو اور زیادہ واضح کرنے کے لئے اس نے یہ تجویز کیا ہے کہ ریاستوں کے عہدہ دار مجلس عامہ اور دوسری کلیسائی مجلسوں میں شریک ہوں اور ایسے معاملات کو جہاں کلیسا اور ریاست کے درمیان فیصلہ کرنا ہو اسی قسم کی مشترک مجلسیں طے کریں ۔

Basel—[۱]

Nicholas Cusanus—[۲]

کونسٹینس کی مجلس عامہ میں اصلاح کے حامیوں کو ایک حد تک کامیابی ہوئی ، مگر ایک فرقہ اُس وقت بھی موجود تھا جو پاپا کو فرماں روا مانتا تھا اور اس نے ہاری نہیں مانی ' جمہوری رجحانات کی مخالفت ہوتی رہی اور آخر میں فرارا [۱] کی مجلس عامہ میں (۱۴۲۸ــــ۱۴۴۲) جو بازل کی مجلس کا سلسلہ تھی ' پاپا کی غیر محدود فرماں روائی کا اعلان کردیا گیا - اس فیصلے نے اُس اصلاح کو ناممکن کر دیا جو شاید کلیسا اور ملت کو انتشار اور خانہ جنگی سے بچا لیتی' اور وہ سیاسی اصول جن کی پیروی کلیسا کے نظام کو مستحکم کرسکتی تھی ترک کردئیے گئے - کلیسا ایک ایسا ادارہ نہیں بن سکا جس کا ہر عیسائی اپنے آپ کو رکن اور جزو سمجھتا ' بلکہ پہلے کی طرح اس کی شکل ایک سلطنت کی سی رہی جس پر پاپا بغیر کسی ذمہ داری کے احساس اور جواب دہی کے خوف کے راج کرتے رہے -

(۲)

قرون وسطی کی خالص سیاسی بحث میں ان تمام خیالات کا عکس نظر آتا ہے جو پاپا اور ملت کے حقوق اور فرائض کے متعلق ظاہر کئے گئے تھے - سیاسی وحدت کا تصور ایک مذہبی جذبے کا نتیجہ تھا اور اس کے مبلغ زیادہ تر کلیسا کے حامی تھے - واقعات کے اعتبار سے بھی وہ کلیسا ہی کے لئے زیادہ مناسب تھا ' کیونکہ بادشاہوں کی جاہ پسندی اور ملکی اور قومی تفریق نے اسے عمل میں نہ آنے دیا - اس لئے عالم گیر ریاست کا تصور کبھی خالص سیاسی عقیدہ نہیں بن سکا ' پاپا کے مقابلے میں شہنشاہ کو وحدت کا نقطہ قرار دینا محض پاپا اور کلیسا کی دست اندازیوں سے بچنے کی ایک ترکیب تھی - تیرھویں صدی کے آخر تک شہنشاہی برائے نام باقی رہ گئی تھی اور مقدس رومی شہنشاہ صرف جرمنی اور آسٹریا کا سب سے ممتاز بادشاہ ہو کر رہ گیا تھا - اس وقت عالمگیر ریاست کی جگہ خود مختار ریاستوں نے لےلی ' اور شہنشاہ کی جگہہ بادشاہوں نے ' جن کی ذات سے دنیاوی ریاست اور اقتدار کو وہ حیثیت حاصل ہو گئی جو پہلے کبھی نہیں تھی - خود مختار بادشاہوں کے نمودار ہوتے ہی سیاسی غور و فکر بھی

Ferrara—[1]

کلیسا اور مذہبی اغراض سے کسی قدر علیحدہ ہو گیا ' اور خالص سیاسی معاملات بھی اس بحث میں شامل ہو گئے - لیکن بادشاہوں کی حقیقت اور ان کی ریاستوں کے مسائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ گذشتہ زمانے پر ایک نظر ڈالی جائے اور معاشرت اور حکومت کا وہ نظام جو قرون وسطے میں رائج تھا بیان کیا جائے -

رومی شہنشاہی کے زوال کے بعد جن نئی نسلوں نے یورپ پر قبضہ کیا وہ ساتویں صدی تک یہاں مستقل طور پر آباد ہو گئیں اور جب سنہ ۸۰۰ع میں چارلز اعظم (شارلمان) نے انہیں اپنی ماتحت متحد کر لیا اور " مقدس رومی سلطنت " قائم ہوئی تو اس کے ساتھ ہی وہ نظام معاشرت بھی قانوناً تسلیم کر لیا گیا جس نے اس وقت تک تقریباً تمام یورپ میں جڑ پکڑلی تھی ' اور جسے تسلیم کئے بغیر کسی حکومت کا استحکام ناممکن تھا - یہ نظام معاشرت " جاگیر داری " کے نام سے مشہور ہے اور گو بظاہر وہ محض زمین کی ملکیت کا بندوبست تھا ' مگر اس کی تحت میں سیاسی زندگی کا سارا کاروبار آ جاتا تھا — حکومت کا اصول اور طریقہ ' نوج ' نظام عدالت ' افراد کے باہمی تعلقات اور ان کے حقوق اور فرائض - اس کی تاریخی تفصیلات سے یہاں بحث نہیں ' لیکن اس نے رواج زیادہ تر اس وجہ سے پایا کہ تواج کے زمانے میں جان و مال کی حفاظت اور اطمینان سے زندگی بسر کرنے کی صرف یہی صورت تھی کہ وہ لوگ جو خود لڑنے کا یوتا نہیں رکھتے تھے کسی ایسے شخص کی سر پرستی قبول کرلیں جو ان کی حفاظت کر سکتا ہو اور حقوق اور فرائض کے متعلق ایک معاہدہ کرلیں جس سے یہ رشتہ مضبوط ہوجائے - محکوم کے لئے لازمی تھا کہ معاہدہ کے رو سے اس کے جو فرائض مقرر ہوں انہیں انجام دیتا رہے ' اور حاکم کا فرض تھا کہ اسے ہر طرح ظلم اور بے انصافی سے بچائے - جاگیری نظام کے یہ دو اصول کہ حاکم اور محکوم کے تعلقات کی بنا معاہدے پر ہوتی ہے ' اور معاشرے میں ہر شخص کے حقوق بھی ہوتے ہیں اور فرائض بھی ' سیاسیات کی تاریخ میں بہت اہمیت رکھتے ہیں - بادشاہ اور رعایا کے درمیان فیصلہ کرنے میں ان اصولوں سے ہمیشہ مدد لی گئی ' اور قرون وسطے کے فلسفی اور خالص سیاسی نظریے انہیں پر قائم کرتے رہے - بادشاہی ' حکومت ' قانون ' حاکم اور محکوم کے حقوق اور فرائض — ان تمام مسائل پر جو بحثیں ہوئیں

ان میں پہلے جاگیری نظام کے اصولوں کا اثر نظر آتا ہے اور پھر ارسطو کے فلسفے اور رومی قانون کا -

بادشاہ اور بادشاہی کے متعلق کلیسائی عالموں اور فلسفیوں کے جو نظریے تھے وہ پچھلے باب میں بیان ہو چکے ہیں - یہ نظریے قرون وسطے کے سیاسی عمل کے اعتبار سے بھی صحیح ہیں ' لیکن ہیں وہ اصل میں محض علمی اور عقلی تصورات ' حقیقی صورت حال بیان کرنا ان کا مقصد نہیں - کلیسائی عالموں کے پیش نظر ہمیشہ کلیسا کا مفاد رہتا تھا ' نہ کہ سیاسی اصول دریافت کرنا اور جانچنا - اس لئے ان کے خیالات کی زیادہ وقعت بھی نہیں ہے - لیکن جاگیری نظام بڑی حد تک قوموں کے رواج کا مجسمہ تھا ' اس کی بنیاد ایسے عقیدوں پر تھی جو محض عقلی نہیں تھے اور جن کا اثر صرف علمی حلقوں تک محدود نہیں رہا بلکہ خاص و عام کے ذہنوں میں سمایا ہوا تھا - ان عقیدوں کے رو سے بادشاہ قوم کا سب سے اعلیٰ افسر اور سر پرست تھا ' اس کے حقوق سب سے زیادہ تھے ' مگر اسی کے ساتھ فرائض بھی سب سے اہم تھے - اس کے اختیارات وہی تھے جو معاہدے کے رو سے اسے دئیے گئے تھے اور محکوموں کی اطاعت اس پر منحصر تھی کہ وہ معاہدے کی پابندی کرے ' اپنے فرائض انجام دیتا رہے اور کسی کی حق تلفی نہ کرے - تقریباً ہر ملک میں رعایا کو حقوق کی سندیں دی جا چکی تھیں اور تخت نشینی کے وقت بادشاہ سند کی پابندی کرنے کی قسم کھاتے تھے - " سیکسن آئینے " [۱] میں ' جو جرمنی کے جاگیری قانون کا سب سے اہم اور مستند مجموعہ ہے ' یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ جرمن نسلوں میں بادشاہی کا عہدہ موروثی نہیں ' انتخابی ہے ' اور تخت نشینی کے وقت بادشاہ کا فرض ہے کہ قانون کی پیروی اور رعایا کے حقوق کا احترام کرنے کا باضابطہ عہد کرے - اس میں شک نہیں کہ بادشاہی ایک ایسا ادارہ مانی جاتی تھی جو خدا کے حکم سے وجود میں آیا ' مگر اس عقیدے پر بھی اکثر لوگ متفق تھے کہ خدا کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ قوموں کا ارادہ ہوتا ہے ' اور اس طرح بادشاہی ایک عہدہ اور ایک مرتبہ سمجھی جاتی تھی جس کا عطا کرنا اور واپس لے لینا قوم کے اختیار میں ہوتا ہے -

---

Sachsenspiegel—[۱]

ریاست کا کل اقتدار قرون وسطی میں کبھی اکیلے بادشاہ کے ہاتھ میں نہیں رہا - جاگیری نظام میں بادشاہ کو مشورہ دینے اور نمائندوں کے ذریعے سے اس کو رعایا کی حالت ، اس کی خواہشوں اور شکایتوں سے آگاہ کرنے کے لئے دستوری طریقے معین تھے - رفتہ رفتہ نمائندگی ایک دستوری رسم بن گئی اور ایک ایسا اصول جو قرون وسطی کی مخصوص سیاسی جدت کہا جاسکتا ہے - ایتھنز کے دستور میں بھی اکلیسیا اور عدالت کے ارکان کا انتخاب ہوتا تھا ، مگر وہاں کا اصول اور تھا - قرون وسطی میں نمائندگی کے معنی یہ تھے کہ بہت سے لوگ ایک شخص کو اپنا وکیل بنائیں ، اپنے اختیارات اسے دیدیں اور اپنے آپ کو اس کے قول اور فعل کا ذمہ دار سمجھیں - یونان میں نمائندگی سے مراد صرف یہ تھی کہ بہت سے لوگوں میں سے جو یکساں طور پر انتخاب کے مستحق مانے جاتے تھے قرعہ ڈال کر جتنے عہدہ داروں کی ضرورت ہو چن لئے جائیں ، ایسا انتخاب جس کا مقصد نمائندگی ہو صحیح معنوں میں یونان کی سیاسی زندگی کا مظہر نہیں - نمائندگی کا قاعدہ سیاسیات اور قانون میں سب سے پہلے قرون وسطی میں داخل ہوا اور اسی زمانے میں اس کا رواج شروع ہوا - ابتدا میں تو نمائندگی کا حق زیادہ تر بڑے جاگیرداروں تک محدود تھا ، لیکن آہستہ آہستہ بادشاہ خود متوسط درجے کے جاگیرداروں اور شہروں کے نمائندے طلب کرنے لگے - ۱۱۸۸ میں ہسپانیہ کے بادشاہ نے شہر لیاون [۱] میں ایک مجلس منعقد کی جس میں شہروں کے نمائندے بھی تھے ، اور تیرھویں اور چودھویں صدیوں میں شہریوں کی نمائندگی انگلستان اور ہسپانیہ کی دستوری رسم بن گئی - ضرورت کے وقت یا کسی مصلحت سے شہنشاہوں اور فرانس کے بادشاہوں نے پورے ملک کے نمائندوں کو بھی طلب کیا - شہنشاہ فریڈرک دوم [۲] نے ۱۲۳۱ میں دو مجلسیں اطالیہ میں منعقد کیں جن میں شہریوں نے اور متوسط درجے کے امرا نے نمائندے بھیجے - ۱۲۷۳ میں شہنشاہ روڈولف [۳] نے ایک مجلس میں کل سلطنت کے نمائندوں کو بلایا - "مقدس رومی سلطنت" کی مرکزی مجلس [۴] کے تیسرے ایوان میں زیادہ تر

Leon—[۱]
Frederick II—[۲]
Rudolph—[۳]
Reichstag—[۴]

شہروں کے نمائندے ہوتے تھے ' مگر صرف انھیں شہروں کے جنھیں سند کے ذریعے سے نمائندے بھیجنے کا حق حاصل تھا - فرانس کے بادشاہ فلپ چہارم [۱] نے ۱۳۰۲ میں ریاست کے تمام طبقوں کے نمائندوں کا جلسہ کرایا ' اور گو فرانس میں دستور کا اور رعایا کے سیاسی حقوق کا سب سے کم لحاظ کیا گیا ' پھر بھی اصولاً رعایا کا مشورہ دینے اور ریاست کے انتظامات میں شریک ہونے کا حق وہاں بھی تسلیم کیا جاتا تھا - نمائندگی کے قاعدے کا سب سے زیادہ رواج انگلستان میں ہوا ' اور اڈورڈ اول [۲] نے اپنی مجلسوں کے لئے جو طلبی رقعے بھیجے ان سے صاف ظاہر ہے کہ اس کا مقصد کل رعایا کو اپنی پالیسی سے آگاہ کرنا اور اس کے نمائندوں سے ہر اہم مسئلے میں مشورہ لینا تھا - ایک طلبی رقعے میں جو ۱۲۹۵ کی پارلیمنٹ منتخب کرنے کے لئے بھیجا گیا ' یہ بیان کیا گیا ہے کہ " اس (پالیسی) کو جس کا اثر سب پر پڑے ' سب سے منظور کرانا چاہئے " [۳] اور عام طور سے طلبی رقعوں میں یہ ہدایت بھی ہوتی تھی کہ نمائندوں کو قانون وضع کرنے یا مجوزہ قانون منظور کرنے اور بادشاہ کے ساتھ معاہدے کرنے کے پورے اختیارات دئے جائیں - نمائندوں کے اختیارات گویا حکومت کی پشت و پناہ اور نمائندگی کی رسم کی جان تھے ' اور یہ رسم جاری بھی اسی وجہ سے ہوئی کہ نمائندے ہر لحاظ سے قوم کے قائم مقام تصور کئے جاتے تھے -

چودھویں صدی میں رواج اور اصول دونوں کے اعتبار سے جو سیاسی نظام سب سے زیادہ مقبول تھا اس کا بہترین خاکہ مارسی‌لی‌او کی تصنیف میں ملتا ہے - ریاست کا آغاز بیان کرنے میں مارسی‌لی‌او نے ارسطو کی تقلید کی ہے ' لیکن حکومت کا جو طریقہ اس نے پسند کیا وہ اور ہے - اس نے مرکزی قوت کو ایک منتخب شدہ بادشاہ اور ایک مجلس نائبین میں تقسیم کیا ہے ' مجلس کو قانون وضع کرنے کا اختیار دیا ہے اور بادشاہ کو عملی

---

[۱] — Philip IV

[۲] — Edward I

[۳] — شہنشاہ روڈولف کے ایک طلبی رقعے کی عبارت بھی تقریباً ایسی ہی ہے - روڈولف نے یہ رقعے ۱۲۷۴ میں بھیجے تھے ' اور اڈورڈ اول نے غالباً اس کی نقل کی ہوگی - اس سلسلے میں ڈاکٹر کارلائل کی تصنیف " قرون وسطی کے سیاسی نظریے " Carlyle: Political Theories of the Middle Age کی دوسری اور تیسری جلدوں میں وہ باب ملاحظہ ہوں جو نمائندگی کے قاعدے کے متعلق ہیں -

اقتدار - بادشاہ کا انتخاب اس کے نزدیک پوری قوم کو کرنا چاہئے ' اور اس کی طاقت صرف اتنی ہونا چاہئے جتنی قانون کا رعب اور ریاست کا وقار قائم رکھنے کے لئے ضروری ہوتی ہے ' اگر اس سے کم ہوگی تو قانون اور قانون ساز دونوں رسوا ہوں گے اور اگر زیادہ ہوگی تو بادشاہ کی جاہ پسندی خطرناک ہو جائے گی - انتخاب کی رسم بادشاہوں کو یاد دلاتی رہے گی کہ ان کا اقتدار جس نے دیا ہے وہ واپس بھی لے سکتا ہے ' لیکن دوران حکومت میں بھی مجلس نائبین کو چاہئے کہ اس کے طرز عمل کو جانچتی رہے - شاہی اختیارات کی تعمیل بادشاہ کے مقرر کئے ہوئے ماتحت عہدہ دار کریں گے اور بادشاہ کے افعال کے قانوناً ذمہ دار بھی وہی ہوں گے - پھر بھی اگر مجلس کو یقین ہو جائے کہ بادشاہ اپنے اختیارات کی حد سے گزر رہا ہے یا انہیں ناجائز طریقہ پر استعمال کر رہا ہے تو اسے دخل دینے کا حق ہوگا ' اور اگر وہ ضروری سمجھے تو بادشاہ کو معزول بھی کر سکے گی - گویا مارسی لیو کے نظام حکومت میں اصل فرمان روا مجلس نائبین ہے ' اور اس کے واسطے سے ساری قوم ' کیونکہ قوم ہی مجلس کو منتخب کرتی ہے - مارسی لیو کا عقیدہ تھا کہ فرمان روائی قوم کا حق ہے ' اور اس نے جو نظام تجویز کیا ہے اس کی بنیاد بھی اصول ہے - جمہوریت کا کوئی معقول پسند شیدائی قوم کو مارسی لیو سے زیادہ اختیارات نہیں دے سکتا ہے اور موجودہ زمانے کے رواج میں بھی قومی فرمان روائی کی صورت وہی ہے جس کا خاکہ مارسی لیو نے کھینچا ہے ' کیونکہ اس کے بادشاہ اور موجودہ زمانے کے وزیر اعظم میں بہت کم فرق ہے ' اور قومیں آجکل فرمان روائی نمائندوں کے توسط سے کر رہی ہیں -

قرون وسطی کے سیاسی نظام کا دارومدار قانون کے مروجہ تصور پر تھا - جرمن نسلوں کا مخصوص تصور قانون اور ریاست کو ایک ہی چیز قرار دیتا تھا ' اور گو یہ تصور چودھویں اور پندرھویں صدی تک لوگوں کے ذہن سے محو ہو گیا ' پھر بھی یہ خیال بہت عرصے تک قائم رہا کہ قانون احکامات کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ سیاسی جماعت کی مشترکہ حیات کا مظہر ' اس کی فطرت کا عکس ' اس کی مجموعی عقل کی ایک گراں بہا پیداوار - بریکٹن [۱] اور بوماںوار [۲] ' تیرھویں صدی کے دو مشہور قانون داں '

Bracton —(۱)

Beaumanoir —(۲)

قانون کو رسم و رواج پر مبنی قرار دیتے ہیں ، اور ان کی رائے میں بادشاہ کو اس کا اختیار نہیں ہے کہ قوم کے نمائندوں کی رضامندی حاصل کئے بغیر اس میں کسی قسم کا اضافہ یا ترمیم کرے - تیرھویں صدی تک یہی اصول تسلیم کیا جاتا تھا کہ قانون کو بادشاہ کی مرضی سے کوئی واسطہ نہیں ، اسے قوم بناتی ہے اور اس میں تبدیلیاں صرف قوم کی خواہش اور رائے کے مطابق ہو سکتی ہیں - تیرھویں صدی کے بعد سے دو فرقے پیدا ہوگئے ، جن کے درمیان قانون کی ماہیت کے مسئلے پر اختلاف تھا اور جن کی مخالفت رفتہ رفتہ بڑھتی گئی - ایک فرقہ نظام جاگیری کے اصولوں کا حامی تھا اور قوم کو سیاسی اقتدار کا مرکز سمجھتا تھا ، دوسرا رومی قانون سے متاثر ہوا تھا ، اور شاہی اقتدار کو وسیع کرنے کی فکر میں تھا - قومی فرماں روائی کے حامیوں میں سے بعض انگلستان کے قانون دانوں کی طرح سیاسی مسائل کو اپنے قومی قانون کے نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے - اُن کے نزدیک قانون کا مرتبہ بادشاہ کی ذات سے برتر تھا - جیسا کہ بریکٹن نے لکھا ہے ''بادشاہ کو کسی شخص کے ماتحت نہ ہونا چاہیئے بلکہ خدا کے اور قانون کے ، کیونکہ بادشاہ کو قانون بادشاہ بناتا ہے''- بادشاہ کو قانون وضع کرنے کا حق اُسی حالت میں ہو سکتا ہے جب قوم کے نمائندے اور ''اچھے'' لوگ اس پر رضامند ہوں ، اور قانون وضع کرنے کے بعد بادشاہ خود بھی اس کا پابند ہو جاتا ہے - یہ نظریہ محض علمی نہیں تھا بلکہ گویا انگلستان کے دستوری رواج کی تشریح - قومی فرماں‌روائی کے دوسری قسم کے حامی ، جن میں سب سے ممتاز اوکہیم ، مارسی‌لی‌او اور نکولاس ہیں ، جمہوریت کے قائل تھے ، اور ان کے فلسفے میں ارسطو کی '' سیاسیات '' کا اثر بھی نمایاں ہے - مارسی‌لی‌او قوم کو اصل فرماں‌روا قرار دے کر قانون کو اس کا ارادہ قرار دیتا ہے - یہ ایک ایسا نظریہ ہے جو اس زمانے کے لئے بہت انوکھا اور آج کل کا رواج دیکھتے ہوئے حیرت انگیز پیش بینی پر مبنی معلوم ہوتا ہے ، لیکن اس میں شک نہیں کہ مارسی‌لی‌او اور اس کے ہم خیال لوگوں نے قانون کی جو تشریح کی اس میں یہ بڑی خامی ہے کہ اس کا سیاسی رواج اور عام ذہنیت سے گہرا تعلق نہیں ہے ، اور جب سیاسی غوروفکر کو خارجی ماحول سے جدا کر دیا جائے تو دونوں کو نقصان پہنچتا ہے - قرون وسطے کا سیاسی نظام اسی وجہ سے رد کر دیا گیا اور بہت سے قابل قدر نظریے جو اس میں مجسم شکل میں موجود تھے اور آئندہ نسلوں کے کام آسکتے تھے بھلا دئے گئے -

قرون وسطیٰ کے قانون دانوں کا دوسرا فرقہ اہم سیاسی اصول رومی قانون کی تعلیم سے اخذ کرتا تھا ۔ رومی قانون دانوں نے بادشاہ اور ریاست کے قانون کا جو تعلق تصور کیا تھا وہ قرون وسطیٰ کے رواج سے بہت مختلف تھا ، اور قانون کی ماہیت کی نسبت بھی ان کے خیالات جداگانہ تھے ۔ اس لئے ان کے نظریوں کو — اگر وہ چند جملے جن میں بادشاہ کی قانونی حیثیت کا ذکر آیا ہے نظریے کہے جاسکتے ہیں — قرون وسطیٰ میں سند ماننا غلط تھا ۔ لیکن کلیسائی بزرگوں کی سیاسی تصانیف نے ایک مصنوعی فضا پیدا کر دی تھی ، اور ایسی بحثیں چھیڑ دی تھیں جن کا اصلیت سے کوئی واسطہ نہیں تھا ۔ دوسری طرف پاپاؤں نے اپنے عہدے کی بلندی اور اختیارات کی حد کبری جتانے کے لئے بالکل اسی مرتبہ کا دعویٰ کیا جو رومی قانون نے بادشاہ کو عطا کیا تھا ۔ انہیں کی ضد میں ان قانون دانوں نے جو شاہی اقتدار کے حامی تھے بادشاہ کو قانون سے بالاتر ٹھہرایا ، اور اس کے ارادے اور حکم کو قانون کا سرچشمہ قرار دیا ۔ کلیسائی بزرگ قانون فطرت کو ایک اعلیٰ معیار بنا چکے تھے ، اس کی آڑ لے کر شاہی اقتدار کی مخالفت کرنا دشوار تھا ۔ قرون وسطیٰ کے رسمی قانون کی عملی حیثیت بہت ادنیٰ تھی ، اور وہ آسانی سے موضوعہ قانون ، یعنی بادشاہ کے ارادے اور حکم کا نتیجہ ثابت کر دیا گیا ۔ اس کے ساتھ ہی شاہی اقتدار کو بڑھانے کی اس طرح سے بھی گنجائش نکل گئی کہ قانون فطرت کے آئین دو قسموں میں تقسیم کر دئے گئے ، ایک وہ جن کی پابندی ہر صورت سے لازمی تھی ، دوسری وہ جن میں رواج اور مصلحت کے لحاظ سے ترمیمیں کی جاسکتی تھیں ۔ مثلاً جان کی حفاظت قانون فطرت کا ایک ایسا اصول سمجھا جاتا تھا جس کی بادشاہ کبھی خلاف ورزی نہیں کر سکتا تھا ، لیکن ملکیت کے حق کی بنا خاص قانون فطرت پر نہیں بلکہ قانون الاقوام پر تھی ، اور بادشاہ کو ضرورت کے وقت رعایا کی ملکیت پر اختیار ہوسکتا تھا ۔ اس طرح رفتہ رفتہ یہ رسماً تسلیم کیا جانے لگا کہ موضوعہ قانون کے علاقے میں بادشاہ ترمیمیں ، تبدیلیاں اور جدتیں کرنے کا مجاز ہے ، اگرچہ لوگوں کو قانون فطرت سے سچی عقیدت رہی ، اور وہ اسے موضوعہ اور رسمی قانون سے برتر مانتے رہے ۔ اس قانونی بحث کا سب سے اہم نتیجہ یہ نکلا کہ قرون وسطیٰ کا پرانا تصور ، جو اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی نظام کا بنیادی اصول تھا ، کہ

حاکم اور محکوم جداگانہ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک سیاسی جسم کے دو حصے ، ایک ہی تصویر کے دو رخ ، بحث سے خارج اور لوگوں کی نظر سے غائب ہوگیا ، بادشاہ اور رعایا کے حقوق کا الگ الگ حساب لگایا جانے لگا ، اور ان کی اغراض کا متضاد نہیں تو مختلف ہونا فرض کر لیا گیا ۔ اس یک جہتی کی جو سیاسی رواج کا تقاضا تھی ، اس وحدت کی جو یورپی قوموں کا ملی اور دینی نصب العین تھی ، کوئی قدر نہیں رہی ، اور بادشاہ اور رعایا کے درمیان جو جنگ ہونے والی تھی اس کے لئے میدان تیار ہوگیا ۔

چوتھا باب

ریاست اور انجمنیں [۱]

سیاسی نظام کے علاوہ ہر معاشرے اور ریاست میں ایسی منظم انجمنیں نظر آتی ہیں جو مخصوص معاشرتی ضروریات اور مقاصد پورے کرنے کے لئے قائم ہوتی ہیں - ان کی امتیازی صفت یہ ہوتی ہے کہ وہ خود بخود نمودار ہوتی ہیں اور ان کے وجود میں آنے کا سبب محض ان کے اراکین کا ارادہ ہوتا ہے - ایسی انجمنیں، خواہ وہ کلب ہوں یا کلیسا ' تجارتی کمپنیاں یا ہم‌پیشہ لوگوں کی برادریاں ' ریاست کے بڑے حلقے میں چھوٹے حلقوں، سیاسی شہر میں گھروں کی طرح ہوتی ہیں اور ان ضروریات کو پورا کرتی ہیں جن کی طرف ریاست کافی توجہ نہیں کرسکتی ' اس لئے کہ ریاست کے مقاصد بہت وسیع ہوتے ہیں اور اصولاً اس کے مدنظر کسی مخصوص طبقے کا مفاد نہیں بلکہ کل معاشرے کا مفاد ہوتا ہے - ریاست ہر شخص کی تفریح کا سامان نہیں کرسکتی ' اس وجہ سے ہم مذاق لوگ کلب بنالیتے ہیں ' ریاست ہر شخص کے عقیدوں سے اتفاق نہیں کرسکتی ' اس لئے ہم خیال لوگ ایک مذہبی فرقہ یا کلیسا قائم کرلیتے ہیں - ایسی انجمنیں ' محض اس سبب سے کہ وہ افراد سے ریاست کے مقابلے میں زیادہ قریب اور ان کی ضروریات سے زیادہ آگاہ ہوتی ہیں ' واقعی ایک بہت اہم فرض انجام دیتی ہیں ' اور ریاست اگر ان کا وجود تسلیم کرلے ' انہیں اندرونی نظام کے متعلق ضروری اختیارات دیدے' اور جو سیاسی خدمات وہ انجام دے سکتی ہوں وہ ان کے سپرد کردے تو ریاست میں انتشار کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا بلکہ صحیح قسم کا ربط پیدا ہوجاتا ہے - اگر ریاست بغیر کسی امتیاز کے مفید مقاصد رکھنے والی

[ ] ــانجمن کا لفظ یہاں ایسی چھوٹی جماعت کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو کسی بڑی جماعت یا معاشرے میں شامل ہو -

انجمنوں کی سرپرستی کرے تو اراکین کو اپنی انجمنوں سے جو محبت ہوتی ہے اس کا ایک حصہ ریاست کو بھی مل جاتا ہے ' فرد اور ریاست کے درمیان جو ادارہ حائل ہو جاتا ہے وہ بجائے فصل کے بجائے وصل کا کام دیتا ہے اور افراد کو ریاست سے ایسا لگاؤ ہوجاتا ہے جو بغیر اس واسطے کے ممکن نہیں ' کیونکہ عملاً افراد سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ خود ریاست کے اعلیٰ اور لاشخصی مقاصد کی جتنی کہ چاہئے قدر کریں گے -

انجمنیں ' خواہ انہیں سیاسیات سے کوئی واسطہ ہو یا نہ ہو ' سیاسی زندگی پر بہت اثر ڈالتی ہیں ' اور سیاسی مظاہر کے مطالعہ کرنے والے کو انہیں کبھی نظرانداز نہ کرنا چاہئے - لیکن فلسفی اور مدبر انہیں عموماً نظرانداز کرتے رہے ہیں - افلاطون نے ریاست کو " انا و لا غیری" کا سبق پڑھایا ' کیونکہ وہ شہریوں کو ریاست کے مقاصد میں بالکل منہمک کردینا چاہتا تھا ' اور اگر اس کی نہجت سے قطع نظر کرکے ہم اس پر غور کریں کہ یونانی ریاستوں کا پیمانہ کیا تھا ' اور شہری کا ریاست سے کیسا بلاواسطہ تعلق تھا ' تو ہمیں یہ تعلیم غلط یا بیجا نہ معلوم ہوگی - لیکن تجربے اور تاریخ نے یہ ثابت کردیا ہے کہ جب تک ریاست کے اندر انجمنیں قائم کرنے کا حق تسلیم نہ کرلیا جائے تب تک ان تمام افراد کے جو ریاست یا سیاسی معاشرے میں شامل ہوتے ہیں کل اغراض پورے نہیں ہوسکتے - یہ ایتھنز کے سب سے پہلے قانون ساز سولن نے بھی محسوس کیا - اس نے یہ اصول منظور کیا کہ ایسی انجمنیں جن کا اپنا مذہب ہو ' اپنے لئے ضابطے بنانے کا حق رکھتی ہیں ' اور ریاست یہ تسلیم کرلے گی کہ وہ اپنے اراکین کو ان ضابطوں کی پابندی پر مجبور کرسکتی ہیں ' بشرطیکہ ضابطے ریاست کے قانون کے خلاف نہ ہوں - سولن کے قانون میں بحری ڈکیتوں اور جہازرانوں کی کمپنیاں بھی شامل تھیں - اس قانون میں انجمنوں کی آزادی کا اصول قائم کیا گیا ہے ' اور یہ بات قابل غور ہے کہ رومی مجموعۂ قانون سولن کے قانون کی سند پیش کرتا ہے [۱] - تقریباً یونان کے ہر شہر میں ایسی جماعتیں ہوتی تھیں جو کسی خاص دیوتا کی پرستش کرتی تھیں ' اور اجتماعی حیثیت

---

[۱] – Wilamowitz Moellendorf کی تصنیف کا حوالہ بارکر (Barker) کی کتاب Greek Political Theory: Plato and his Predecessors میں صفحہ ۳۲ پر ملاحظہ ہو -

سے زمین اور دوسری قسم کی جائدادوں کی مالک بھی ہوا کرتی تھیں ' گو وہ " قانونی اشخاص " [۱] نہیں تھیں ' پھر بھی ایک دیوتا کی حمایت میں ہونا انھیں لوگوں کی نظروں میں ایک واحد ہستی ' ایک شخصیت [۲] ' بنا دیتا تھا - مذہبی اور تجارتی انجمنوں کے علاوہ ایتھنز میں برادریاں اور قبیلے تھے جو ان انجمنوں سے بہت مشابہ تھے - جب کلائس تھینیز [۳] نے ریاست کو ضلعوں میں تقسیم کردیا ' اس وجہ سے کہ برادریوں کی تفریق سے ریاست میں ابتری پیدا ہو رہی تھی ' تو ضلعوں نے بھی بہت جلد مخصوص دیوتاؤں کی پرستش شروع کردی ' ایک مشترک خزانہ قائم کر لیا ' اور جائدادیں حاصل کرلیں جو ان کی اجتماعی ملکیت تھیں - لیکن اس کے ساتھ ہی ضلعوں کے لوگ اپنے سیاسی فرائض بھی انجام دیتے رہے ' اور یوں ان ضلعوں کی حیثیت ایتھنز کی ماتحت ریاستوں کی سی ہوگئی - ضلعوں کے علاوہ پیشہ وروں کی برادریاں ' جن کا سرپرست کوئی خاص دیوتا ہوتا تھا ' ایتھنز اور یونان کے اور شہروں میں موجود تھیں - لیکن سولن کے سوا یہ کسی مدبر یا فلسفی نے تسلیم نہیں کیا کہ ایسی انجمنیں حفاظت اور احترام کی اتنی ہی مستحق ہیں جتنی کہ خود ریاست ' اور انھیں اندرونی نظم و نسق کے اختیارات دینا سیاسی جذبات کو تر و تازہ رکھنے کے لئے بہت ضروری ہے - ارسطو واقعات کا بہت قائل تھا لیکن انجمنوں کا ذکر اس نے بھی نہیں کیا ہے ' اور نہ اس پر غور کیا ہے کہ ریاست کے اندر انجمنیں قائم ہوجائیں تو ان کے ساتھ کیسا برتاؤ کرنا چاہئے -

---

[۱]—legal person ' یعنی وہ جو قانون کے رو سے حقوق رکھتا ہو ' اور جو عدالت میں چارہ جوئی کر سکتا ہو - اگر کسی جماعت کو " شخص " سمجھے جانے کا حق مل جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک فرد واحد کی طرح ملکیت کی اہل مانی جاتی ہے' عدالت میں چارہ جوئی کرسکتی ہے ' اور اپنے کارکنوں کے افعال کی ذمہ دار ہوتی ہے- قانونی شخصیت کا آدمیت اور انسانیت سے کوئی تعلق نہیں - نابالغ لڑکے اور بعض نظام قانون میں عورتیں " قانونی اشخاص " نہیں تصور کی جاتی ہیں -

[۲]—یعنی ان میں وہ تمام صفتیں فرض کی جاتی تھیں جو قانون کے رو سے ہر " شخص " کے لئے لازمی ہیں ' حقیقی وجود ' نیت ' ارادہ - انھوں کی " شخصیت " اور ریاست کی شخصیت کی اصطلاح جہاں کہیں استعمال ہوتی ہے اس سے مراد یہی ہے کہ اس کا وجود واحد اور حقیقی مانا جاتا ہے اور اس میں ارادہ رکھنے کی اہلیت فرض کی جاتی ہے -

[۳]—Cleisthenes

انجمنوں کو اختیارات دینا ریاست کے لئے خطرناک معلوم ہوتا ہے ، اور یہ خطرہ واقعات سے ثابت بھی کیا جا سکتا ہے ۔ اس وجہ سے کوئی تعجب نہیں اگر ریاستوں نے انہیں باضابطہ طور پر تسلیم کرنے اور اختیارات عطا کرنے میں تامل کیا ۔ یونان کے شہروں کی طرح رومی شہنشاہی نے بھی انجمنوں سے اچھا سلوک کرنا مناسب نہیں سمجھا ۔ رومی قانون کے مطابق انجمنیں دو قسم کی ہوتی ہیں ، ذاتی اور عام ۔ ذاتی انجمنیں وہ شراکتیں ہیں جو دو یا دو سے زیادہ آدمی تجارت وغیرہ کی غرض سے قائم کریں ۔ ان کی کوئی اجتماعی حیثیت نہیں ہوتی ، ان کے ارکان کا باہمی تعلق محض معاہدے کی بنا پر ہو سکتا ہے ، ان کا ہر رکن اپنے افعال کا خود ذمہ دار ہوتا ہے اور اپنے حصے کا مالک ۔ انجمنوں کی دوسری قسم ، عام سند یافتہ انجمنیں ، " قانونی اشخاص " مانی جاتی ہیں ، وہ اجتماعی حیثیت سے ملکیت رکھ سکتی ہیں ، بعض بعض صورتوں میں ان پر دعویٰ کیا جا سکتا ہے اور وہ خود بھی عدالت میں چارہ جوئی کر سکتی ہیں ، لیکن ایسی انجمنوں کی شخصیت ایک جداگانہ ہستی قرار دی گئی ہے ، جس کا انجمن کے ارکان سے کوئی واسطہ نہیں ۔ یہ ارکان کی مجموعی شخصیت نہیں ، بلکہ ایک قانونی اختراع ، ایک فرضی ہستی ہے جس کا وجود قانوناً اس وقت بھی باقی رہتا ہے جب اس کے کل ارکان معدوم ہو جائیں ۔ رومی قانون صرف ریاست کو سند یافتہ انجمنیں قائم کرنے کا مجاز قرار دیتا ہے ، اور ان میں شعور ، نیت ، ارادے کا موجود ہونا فرض نہیں کرتا ۔ اس وجہ سے شخصیت رکھنے کے باوجود یہ انجمنیں جاندار نہیں سمجھی جا سکتیں ، اور جیسا کہ ایک نکتہ رس عالم نے لکھا ہے ، ان کا اپنے ارکان سے وہی تعلق ہے جو ایک پاگل اور اس کے قانونی محافظ کا [۱] ۔

قرون وسطی میں ریاستوں کے اختیارات اس قدر محدود اور ان کی قوت اتنی کم تھی کہ سیاسی نظام میں انجمنوں کو بہت دخل ہو گیا ، اور بہت سے فرائض جو آجکل ریاستوں کے سپرد ہیں انہیں انجمنیں انجام دیتی تھیں ۔ انجمنیں مختلف قسم کی تھیں ، بعض ریاست سے کسی قدر الگ ، جیسے ہم پیشہ لوگوں کی برادریاں ، بعض سیاسی نظام میں شامل ، جیسے

[۱] ملاحظہ ہو Gierke کی تصنیف Political Theories of the Middle Age مترجمہ F. W. Maitland ، ص ۶۸ ۔

جرمن گانو یا انگلستان کا " ہنڈرڈ " [۱] - کلیسائی حلقہ [۲] بھی ' جو کلیسائی نظام کے واحدے تھے ' انجمنوں کی حیثیت رکھتے تھے - پیشہ وروں کی برادریاں یا انجمنیں ' گانو ' اور کلیسائی حلقے اب بھی موجود ہیں ' لیکن قرون وسطے میں ان کی نوعیت اور تھی - وہ منظم انجمنوں کی حیثیت رکھتے تھے ' جن میں اتحاد کا احساس بہت قوی تھا - ان کا اپنا نظام حکومت تھا ' ان سے برتر اداروں ' مثلاً ریاست کی طرف سے ان کی یہ حیثیت تسلیم کی جاتی تھی اور اسی لحاظ سے ان پر ذمہ داریاں عائد ہوتی تھیں - یونان کی مذہبی انجمنوں کی طرح ان کی اجتماعی ملکیت ہوتی تھی ' ایک مشترک خزانہ ' اور نمائندوں کی ایک مجلس انتظامی جس کے اختیارات بہت وسیع تھے - ان انجمنوں کا اراکین پر گہرا اخلاقی اثر پڑتا تھا ' اور رسم و رواج کے مطابق انھیں افراد کی زندگی اور ذاتی معاملات میں دخل دینے کا حق تھا - لیکن ان کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ رسمی قانون کے رو سے ان میں اجتماعی شخصیت اور اجتماعی ارادہ رکھنے کی صلاحیت تصور کی جاتی تھی ' اور وہ مجموعی طور پر جرم کی مرتکب ہو سکتی تھیں - قانون دانوں ' خصوصاً رومی قانون کے عالموں نے ان انجمنوں کو قانون کی تحت میں لانے کی کوشش میں تنگ نظری یا تعصب سے کام لیا ' اور اس رواج کو بالکل نظر انداز کیا جس کی گود میں ان انجمنوں کی پرورش ہوئی تھی - انجمنوں کی اجتماعی شخصیت تسلیم نہیں کی گئی ' انھیں قانونی اشخاص کے حقوق نہیں دئے گئے - لیکن عملاً ان پر جو ذمہ داریاں ریاست نے ڈالیں ' یا اس قسم کے قاعدے جیسے مشترک ملکیت ' ان کے اجتماعی شخصیت ہونے کی کافی قومی دلیلیں ہیں -

جرمن نسلوں کی دیہاتی آبادی میں مشترک ملکیت کا قاعدہ قرون وسطے میں اور بعد تک بھی رائج رہا - گانو کی زمین گانو والوں کی اجتماعی ملکیت ہوتی تھی ' کاشت کا انتظام مجموعی طور پر کیا جاتا تھا اور بستی کے کل معاملات ' خواہ وہ قانونی ہوں یا اخلاقی ' ایک مجلس کے سامنے پیش ہوتے تھے جسے گانو والے خود منتخب کرتے تھے - انگلستان کے

---

[۱]—" ہنڈرڈ " یعنی " سو " کا مفہوم قطعی طور پر طے نہیں کیا جاسکا ہے - بعض کا خیال ہے کہ یہ نام زمین کی پیمائش کے لحاظ سے رکھا گیا ہے ' بعض سمجھتے ہیں کہ یہ سیاسی نظام کا واحدہ تھا اور اس سے مراد سو سپاہیوں کے گھرانے ہیں ' رقبے سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا -

[۲]—Parish

ہنڈرڈ حکومت کے نظام کا ایک جزو تھے ' مگر ان کی اپنی عدالت تھی ' مجرموں کو پکڑنے اور عدالت میں حاضر کرنے کے وہ ذمہ دار تھے ' اور ریاست کی طرف سے کوئی تحقیقات ہوتی تو انہیں کے نمائندے جواب دیتے تھے ۔ انگریزی دستور میں نمائندگی کا اور نظام عدالت میں جیوری کا اصول ہنڈرڈ کے رواج سے لیا گیا ہے ۔ ہنڈرڈ سے بڑا واحدہ کاؤنٹی یا شائر [۱] یعنی ضلع تھا ' جس میں کئی ہنڈرڈ شامل ہوتے تھے اور اس کی اجتماعی حکومت اور اختیارات وہی تھے جو ہنڈرڈ کے ' فرق صرف پیمانے کا تھا ۔ ان اداروں کے اختیارات ایسے نہیں تھے کہ وہ کسی اعتبار سے خود مختار کہے جاسکیں ' اور رفتہ رفتہ وہ حکومت کی کل کے پرزے بن گئے ' لیکن موجودہ نظام میں بالکل مدغم ہوجانے کے بعد بھی ان کی اجتماعی شخصیت تسلیم کی جاتی رہی ۔ جارج چہارم کے زمانے کا ایک قانون ہے [۲] جو ہنڈرڈ یا اسی حکومت کے حلقے کو ایسے نقصانات کا ذمہ دار قرار دیتا ہے جو اس علاقے کے لوگ جان بوجھ کر کسی عمارت یا کسی شخص کی ملکیت کو پہنچائیں ۔ یعنی کم از کم اس لحاظ سے وہ انیسویں صدی کے شروع تک قانوناً ایک شخصی اور اجتماعی ارادہ رکھنے کے اہل سمجھے جاتے تھے ۔

با اختیار انجمنوں کے بہترین نمونے قرون وسطی کے شہر میں ۔ گیارھویں صدی کے بعد سے ' جب تجارت اور صنعت و حرفت نے ترقی شروع کی تھی ' شہری آبادی نے جاگیری نظام کے بکھیڑے سے پیچھا چھڑانے اور جاگیرداروں کی بے عنوانیوں سے محفوظ رہنے کی کوششیں شروع کردیں ۔ شہروں میں ہم پیشہ تاجروں اور دستکاروں کی برادریاں قائم ہونے لگیں اور خود مختار شہروں نے آہستہ آہستہ ایک طرف اندرونی نظام اور دوسری طرف شاہی افسروں سے معاملہ کرنے کا کام اپنے ذمے لے لیا ' اور ان کی مجلس شہری آبادی کی نمائندگی کرنے لگی ۔ جب شہروں کی دولت اور بڑھی تو انہوں نے بادشاہوں کی ضرورت کے وقت مدد کرکے حقوق کی سندیں حاصل کرلیں ' ان کے نمائندوں کی انتظامی مجلسیں شہروں پر حاوی ہو گئیں اور ان کا ایک باقاعدہ انتظام حکومت قائم ہوگیا ۔ اطالیہ اور جرمنی کے " آزاد " شہر '

---

[۱] Shire, county

[۲] 7 and 8 G. IV, C. 31

فرانس کے ' کومیون ' [۱] اور انگلستان کے " برو " ' [۲] سب قرون وسطے کی سند یافتہ انجمنوں کے مثالی نمونے ہیں ' اور رومی قانون کی سند یافتہ انجمنوں اور ان میں سب سے اہم فرق یہ ہے کہ وہ ریاست کے حکم سے قائم نہیں ہوئیں ' بلکہ انھوں نے ریاست کو اپنا وجود تسلیم کرنے پر مجبور کیا - ' ملدرق ' شائر اور آزاد شہروں میں فرق صرف قانونی حیثیت اور اختیارات کا تھا - ' ملدرق ' اور شائر کسی خاص سند کے ذریعے سے نہیں قائم کئے گئے ' وہ بھی خودرو ادارے تھے ' مگر وہ بہت جلد مرکزی حکومت کے مقامی اعضا بن گئے - شہروں نے اکثر سندوں کے بل پر ایک محدود قسم کی خود مختاری بھی حاصل کرلی ' وہ حکومت کی کل کے پرزے نہیں تھے ' بلکہ ریاست کے اندر چھوٹی ریاستیں [۳] - وہ ایک حدتک قانون وضع کرنے کے مجاز تھے ' ان کی اپنی عدالتیں تھیں ' اپنی پولیس اور کبھی کبھی ان کی اپنی فوج بھی ہوتی تھی - بادشاہ اگر کوئی لگان عائد کرتا یا جرمانہ کرتا تو شہر کا افسر اعلیٰ ' جیسے انگلستان میں میئر [۴] یا ٹاؤن ریف [۵] کہتے تھے ' فرانس میں میر [۶] اور جرمنی میں برگ مائسٹر [۷] ' اس کی ادائگی کا ذمہ دار تھا ' اور رسمی قانون اور سیاسی اصول دونوں کے مطابق شہروں کی وہی حیثیت تھی جو کسی شخص کی ہوتی ہے -

یہ حقوق شہروں کے علاوہ چند اور مخصوص انجمنوں کو بھی حاصل تھے - ملکی نمائندوں کی مجلسیں ایسی انجمنیں تھیں جن کے خاص

---

[۱]—Commune

[۲]—Borough

[۳]—اطالیہ میں مرکزی حکومت یا تو تھی نہیں یا بہت کمزور تھی ' اور وہاں شہر بڑھ کر خود مختار ریاستیں بن گئے جیسے وینس (Venice) اور فلورنس (Florence) - ان کی سیاسی زندگی اور سرگزشت یونان کی شہری ریاستوں سے بہت ملتی ہے اور تہذیبی کارناموں کے لحاظ سے بھی ہم ان کا مقابلہ کر سکتے ہیں - یونان اور اطالیہ کی شہری ریاستوں میں جو فرق تھا اس کے مطالعے کے لئے Sidgwick: Development of European Polity لکچر نمبر ۱۶ اور ۱۹ ملاحظہ ہوں -

[۴]—Mayor

[۵]—Town-reeve

[۶]—Maire

[۷]—Burgmeister

حقوق تھے، لیکن کو رسمی قانون انہیں تسلیم کرتا تھا، سیاسی فلسفے کی کمی یا کمزوری نے ان کی سیاسی نوعیت کو پوری طرح سے ظاہر نہیں ہونے دیا۔ جیسے انگلستان کے سوا ہر ملک میں نمائندوں کی مجلسوں کے اختیارات ضبط کرلیے گئے، یا بھلا دئیے گئے، رفتہ رفتہ وہ سیاسی اصول جس کے رو سے ملکی نمائندوں کی مجلس [1]، یعنی انجمنوں کی انجمن فرض کی گئی تھی اور اسی بنا پر خاص سیاسی حقوق کی حامل قرار دی جاتی تھی طاق نسیاں کا گلدستہ بن گئی۔ فرانس میں جہاں تک رسمی قانون کے تحفظ کا سوال تھا، شہروں کی "پارلمانوں" [2] نے مجلس نائبین کی قائم مقامی کرنا چاہی۔ یہ بظاہر تو عدالتیں تھیں، مگر ان کے بعض سیاسی اختیارات بھی تھے، جنہیں بڑھانے کی وہ ہمیشہ تدبیریں سوچتی رہتی تھیں۔ ان کے ارکان قانون داں ہوا کرتے تھے، خواہ وہ وکیل ہوں یا جج، اور وکالت کا حق موروثی تھا۔ جاگیری اور شاہی عدالتوں سے ان کا ہمیشہ مقابلہ رہتا تھا، اور اس کی وجہ سے آپس میں عداوت رہا کرتی تھی، لیکن کوئی پارلمان اپنے شہر یا علاقے کی نمائندگی کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکتی تھی، اس کے حقوق کی بنا عام مفاد یا عام ارادہ نہیں ہوتا تھا بلکہ محض اس کی سند، اور تنگ نظری اور خود غرضی نے پارلمانوں کے اثر کو بڑی بہت محدود رکھا۔

قرون وسطیٰ کی سب سے وسیع اور مقتدر انجمن کلیسا تھا۔ اس کا نظام ریاست سے بالکل جدا تھا، اس کی اپنی عدالتیں تھیں، اپنا مجموعۂ قانون۔ ریاست کو اس کا اختیار نہیں تھا کہ اس کے ادنیٰ سے ادنیٰ عہدہ دار کو اپنے قانون کے مطابق سزا دے، اور اگر کوئی مجرم کسی گرجا میں پناہ لیتا تو وہ گرفتار نہیں کیا جاسکتا تھا۔ کلیسائی اقتدار کے حامیوں نے پاپا اور کلیسا کے مرتبے کو بہت بڑھا کر دکھایا، اور ان کے متعلق ایسے دعوے کئے جنہیں تسلیم کرنا سیاسی حاکموں کی خودداری کے خلاف تھا، مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کلیسا سولھویں صدی کی اصلاحی تحریکوں کے کامیاب ہونے تک یورپ کی سب سے وسیع اور مقتدر ریاست تھا، اور اپنے

[1]— "Communitas Communitatum".

[2]— Parliament۔ ملاحظہ ہو ترجمہ صفحہ ۱۱۲

اختیارات اور حقوق کے لحاظ سے ایک منتظم اور خود مختار جماعت تھا جس کے نظم پر ریاست کے مدبر رشک کر سکتے تھے -

پندرھویں صدی خود مختار جماعتوں کے فروغ کا زمانہ تھی - اسی صدی میں ان کی سیاسی حیثیت پر تھوڑا بہت غور کیا گیا اور اسی صدی میں ان کا زوال بھی ہوگیا - کلیسا کی اجماعی تحریک [۱] کا زمانہ بھی یہی ہے اور اس تحریک میں جو فلسفی، عالم اور قانون داں شریک تھے انھیں کی تصانیف میں انجمنوں اور جماعتوں کی نوعیت اور ان کے حقوق پر سب سے زیادہ بحث کی گئی - اجماعی تحریک کے حامی کلیسا کا وقار اور اقتدار کم نہیں کرنا چاہتے تھے، وہ پاپاؤں کی خود سر اور غیر ذمہ‌دارانہ حکومت کے خلاف تھے، اور ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ کلیسا کی مجلس عامہ کا پاپاؤں سے زیادہ مرتبہ اور اقتدار ہے - وہ دستوری اصول جن پر ان دلیلوں کا انحصار تھا کچھ تو انھوں نے اپنے زمانے کے سیاسی رواج اور کچھ رومی سند یافتہ انجمنوں کے قانون سے اخذ کئے، اور یہ دکھانا چاہا کہ اصل فرماں‌روا وہ حاکم نہیں ہوتا جسے انجمن اپنا کار و بار انجام دینے کے لیے منتخب کرتی ہے، بلکہ خود انجمن، یا اس کے نمائندوں کی مجلس - انجمن اپنے اختیارات اس مجلس کے سپرد کرتی ہے، اور یہ مجلس مرتبے میں انجمن کے حاکم یا افسر اعلیٰ سے برتر ہوتی ہے، کیونکہ مجلس کا ارادہ حقیقت میں انجمن کا ارادہ ہوتا ہے- اس بحث میں رومی قانون، اور اس کی وہ شرحیں جو بارھویں صدی سے کی جا رہی تھیں بہت نمایاں ہیں، کیونکہ قرون وسطے میں تقلید اور قانون پرستی کا دور دورہ تھا، اور جو دلیل انجیل، کلیسائی بزرگوں اور عالموں کی تصانیف یا رومی قانون پر مبنی نہ ہو، اس کی کوئی وقعت نہیں ہوتی تھی - مجلس عامہ کے طرفداروں کا دعویٰ یہ تھا کہ کسی قوم کو حاکم اور محکوم میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، حاکم اور محکوم کے جداگانہ حقوق نہیں ہوتے، اور حاکم کا رتبہ اصولاً چاہے جتنا بلند رکھا جائے، وہ اس جماعت کے ماتحت ضرور رہتا ہے جو اسے حاکم مقرر کرتی ہے - کلیسا کے عہدہ دار، خواہ وہ کسی حلقے کے پادری ہوں یا اسقف یا پاپا، دراصل عیسائی ملت کے سر پر زبردستی مسلط نہیں کیے گئے ہیں، بلکہ اس کے نمائندے ہیں اور ان کے اختیارات اور حقوق وہی ہیں جو نمائندوں کے ہونا چاہئیں - لیکن

Conciliar Movement—[۱]

اجتماعی تحریک کے حامیوں نے اپنے زمانے کے رواج اور اداروں کو دلیلوں کے طور پر نہیں پیش کیا اور خود مختار انجمنوں کی جو تعبیر انہیں رومی قانون میں ملی وہ ان کے حق میں بہت مفید ثابت ہوئی، کیونکہ انجمن کی جو اجتماعی حیثیت وہ تسلیم کرانا چاہتے تھے اس کی رومی قانون میں گنجائش نہیں تھی۔ ایسی انجمنوں کی مثالیں ان کی نظر میں نہیں جن میں حاکم اور محکوم ایک اجتماعی شخصیت کے اجزا اور اعضا تھے اور نکولس [1] نے بہت مفصل اور دلچسپ طریقے پر کلیسا اور ایسی انجمنوں کے نظام میں مشابہت دکھائی ہے۔ لیکن اس کی دلیلیں اکثر نہیں ہوتیں، اور فکر اسی قرار کی نوعیت جو قرون وسطی کے رواج سے دور مگر رومی قانون سے زیادہ قریب تھا۔

کلیسا کی طرح ریاست میں بھی وہ رعایا اور حاکم اور محکوم کی یکجہتی جس کے نمونے قرون وسطی کی انجمنوں میں پیدا نہیں کی جا سکی۔ مارسیلیو نے رعایا کو شہریوں کی انجمن [2] قرار دے کر حاکموں کو ایک طرف مختار انجمن کے ماتحت اداروں کا درجہ دے دیا، اور گو اس کی اصطلاح کا چرچا بہت ہوا لیکن اس کا یہ نقطہ نظر پھر کسی فلسفی نے اختیار نہیں کیا، اور سیاسی مشکلوں کا یہ حل لوگوں کی نظروں سے چھپا رہا۔ ریاست کی "شخصیت" کو بعض قانون دان تسلیم کرتے تھے [3] اور سیاسی اختیارات بھی اسی شخصیت کی طرف منسوب کرتے تھے، مگر اس شخصیت سے سیاسی جماعت کا کوئی واسطہ نہیں رہا تھا، اس کی حیثیت محض ایک قانونی اختراع، ایک فرضی ہستی کی رہی۔ ایک نہایت مستند قانون دان، بارتولس [4] نے ایسی انجمنوں کی دو قسمیں بتائی ہیں، ایک وہ جو اپنے سے برتر قوت کی ماتحت ہوں، دوسری وہ جو بالکل خود مختار ہوں۔ الگ انجمنوں اور ریاست اور سب سے بڑی انجمن میں جو اپنے سے برتر قوت کو تسلیم نہیں کرتی، اس تقسیم میں اگر فرق کیا جاتا تو یہ سیاسیات میں بہت نتیجہ خیز ثابت ہو سکتی تھی۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ بادشاہوں کو مصلحت

[1] Nicholas Cusanus
[2] Universitas Civium
[3] Gierke تصنیف مذکورہ، صفحہ ۲۱
[4] Bartolus

نے اس پر مجبور کیا کہ وہ امیروں کی طاقت کو توڑیں اور ان تمام اداروں کے اختیارات ضبط کرلیں جو ریاست کے اقتدار میں شریک ہونے کا دعوی کرتے تھے - رومی قانون کے عالم جو سیاسی تعلیم دیتے تھے اس نے بادشاہوں کو ریاست کے کل اقتدار پر قبضہ کرنے اور رومی شہنشاہ کی طرح مطلق فرماں روا بننے میں بہت مدد دی - یوں بادشاہ ریاست اور سیاسی قوت کا مجسمہ بن گئے ' دوسری طرف شہری ایک انجمن کے بجائے محض افراد کا مجموعہ تصور کئے جانے لگے ' اور ان کے حقوق ایک جماعت کی مشترکہ ملکیت ہونے کے بجائے ایسے افراد کے حقوق بن گئے " جن کا باہمی ربط محض قانون دانوں کا فرضیہ ہے " - اس طرح اجتماعی شخصیت کا مفہوم اور وہ اجتماعی شخصیتیں جو صحیح معنوں میں نامی سیاسی اجسام کی سبق آموز مثالیں تھیں حقوق اور اختیارات کی چھین جھپٹ میں نیست و نابود ہوگئیں ' یا ریاست کی حلقہ بگوش بن گئیں - ان کے ساتھ ترتیب مدارج کا تصور بھی مفقود ہوگیا اور سیاسی جماعت بادشاہ اور رعایا میں تقسیم ہوگئی جن کے درمیان کوئی ادارہ یا نظام نہیں رہا - اس طرح سیاسی فلسفے نے اس عداوت کے لئے گنجائش نکال لی جو بعد کو مذہبی اختلافات کی وجہ سے پیدا ہونے والی تھی ' اور کئی صدیوں تک فلسفی ریاست کو ایک نامی جسم کے بجائے ایک مصنوعی ادارہ سمجھتے رہے ' اس کی ترقی کے لئے خارجی محرک تلاش کرتے رہے ' اور اس کے ربط کو اجتماعیت کے احساس پر نہیں بلکہ اس اصول پر قائم کرتے رہے کہ معاہدے کی پابندی لازمی ہے -

سترھویں صدی کے ایک قانون داں ' شہر ایمڈن [۱] کے مجسٹریٹ ایل‌تھوزئس [۲] نے سیاسی مصنفوں کے عام طرز کے خلاف سیاسی نظام کا ایک نقشہ بنایا ہے جس میں انجمنوں اور ان کے بنیادی اصولوں کی اہمیت پوری طرح تسلیم کی گئی ہے - جس زمانے میں ایل‌تھوزئس کی تصنیف شائع ہوئی (۱۶۱۰) قرون وسطے کا دور ختم ہوچکا تھا اور ایک نئی ذہنیت اور نئے حوصلے سیاسی دنیا پر حاوی تھے ' لیکن ایل‌تھوزئس کے خیالات کا سلسلہ قرون وسطے ہی سے ملتا ہے - اس کے ذہن پر مقدس رومی شہنشاہی اور هالستان کے

---

[۱]-- Emden

[۲]-- Johannes Althusius (۱۵۵۷--۱۶۳۸)

نئے دستور [۱] کا بہت بڑا اثر تھا اور دونوں میں ریاست کو ایک حد تک خود مختار واحدوں کا مجموعہ بنانے کی کوشش کی گئی تھی ۔ مگر سیاسی نظام کی ان دونوں مثالوں سے زیادہ قرون وسطیٰ کی انجمنیں اس کے مدنظر تھیں اور اس وجہ سے اس کے نظریے اور تجویزیں ان انجمنوں کی سیاسی نوعیت کا بہترین مظہر ہیں ۔

ایل تھوزئس معاشرے کو افراد میں نہیں تقسیم کرتا بلکہ چھوٹی جماعتوں میں جن میں سب سے چھوٹی جماعت خاندان ہے ۔ خاندان اس کا سیاسی واحدہ ہے اور یہیں سے سیاسی تعلقات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے ۔ خاندان ، برادری ، گاؤں ، ضلع ، صوبہ ، ریاست ، انہیں ہم چاہیں تو حلقے سمجھ لیں جن میں سے ایک دوسرے کے اندر ہے ، یا ایسی انجمنیں یا جماعتیں جن میں سے ایک دوسرے کے ماتحت ہے ۔ برادریاں خاندانوں کے باہمی اتحاد اور معاہدے سے قائم ہوتی ہیں ، گاؤں برادریوں کے اتحاد سے ، اور یوں بتدریج ریاست کی نوبت آتی ہے ۔ ایل تھوزئس کے نظام میں تمام ماتحت جماعتیں ایک حد تک خود مختار ہیں اور سب کا اساسی اصول ایک معاہدہ ہے ، خواہ وہ مذکور ہو یا مقدر ، جس کے مطابق حاکم اور محکوم کا رشتہ قائم ہوتا ہے اور اجتماعی زندگی کے مقاصد مقرر کئے جاتے ہیں ۔ مثلاً خاندان کی بنا ایک مقرر فطری معاہدہ ہے جس کی رو سے خاندان کا نصب العین اس کے افراد کی بہبود قرار دی جاتی ہے ۔ اسی معاہدے کی رو سے چھوٹوں اور بڑوں کے حقوق اور فرائض طے ہوتے ہیں اور بزرگوں کی اطاعت خاندانی نظام حکومت کا بنیادی اصول قرار پاتی ہے ۔ برادری ، گاؤں ، ضلع ، صوبہ ، ریاست سب کے نظام کا اصول یہی ہونا چاہئے ، اور ان کے تمام اداروں کی ترتیب اور نظم ان کے مقاصد کے لحاظ سے کرنا چاہئے ، کیونکہ اجتماعی زندگی کی جان اس کا مقصد ہوتا ہے ۔ ریاست وہ جماعت ہے جو ان سب ماتحت جماعتوں سے مل کر بنتی ہے ، جب کہ شہر اور صوبے اپنی ملکیت اور اپنی جدوجہد مشترک کرکے ایک فرمانروا قوت کو قائم کرنے اور قائم رکھنے کا معاہدہ کرتے ہیں ، اور ریاست کا مقصد تمام ماتحت جماعتوں کی بہبود ہوتی ہے ۔

[۱] — یعنی وہ دستور جو ہسپانوی سلطنت سے علیحدہ ہونے کے بعد رائج ہوا اور جس میں ہالستان کی ریاست مختلف صوبوں کا اتحاد تصور کی گئی ۔

فرماں‌روا سے ایل‌تھوزئس کی مراد مفاد عامہ کے لئے انتظام کرنے کا سب سے اعلیٰ اختیار ہے - یہ اختیار ریاست کے واسطے مخصوص اس سبب سے کہا گیا ہے کہ اور جماعتیں محدود ہونے کی وجہ سے اجتماعی زندگی کا یہ اہم فرض انجام نہیں دے سکتی ہیں - قانون‌داں فرماں‌روائی کو ایک حق تصور کرکے اسے پاپا یا شہنشاہ یا بادشاہ یا قوم کی ملکیت ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے ' مگر ایل‌تھوزئس ان کی دلیلوں کو تسلیم نہیں کرتا - وہ اس میں بحث کی گنجائش ہی نہیں سمجھتا کہ اصل فرماں‌روا کس کو ہونا چاہئے ' کیونکہ اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کے مشاہدے سے صاف ظاہر ہے کہ فرماں‌روا صرف ریاست کے اراکین بحیثیت مجموعی ہو سکتے ہیں - اسی طرح یہ اصول بھی اس کے خیال میں ثبوت کا محتاج نہیں کہ ریاست کے عہدہ داروں کو سیاسی جماعت کے ماتحت ہونا چاہئے ' اس لئے کہ ریاست ایک خاص مقصد کو مدنظر رکھ کر قائم کی جاتی ہے اور جو لوگ ایک خاص مقصد کو اپنا نصب‌العین بنائیں انہیں ان ذریعوں پر بھی اختیار ہونا چاہئے جن سے وہ حاصل ہوسکتا ہے - حکومت کا دارومدار محکوموں کے ارادے اور رضامندی پر ہوتا ہے ' حکومت کرنا کسی کا حق نہیں ہو سکتا - ایل تھوزئس اصولاً ریاست کے اراکین کو مجموعی حیثیت سے فرماں‌روا قرار دے کر فرماں‌روائی کے عملی اختیارات نظام حکومت کے مختلف شعبوں میں تقسیم کر دیتا ہے ' جو اپنے اپنے طور پر اصل فرماں‌روا کے فرائض کو پورا کرتے ہیں اور مقاصد عامہ کے حاصل کرنے کی جدوجہد کرتے ہیں- مثلاً گانو کے رہنے والے اپنے اختیارات گانو کی انتظامی مجلس کے سپرد کرتے ہیں جس کا انتخاب وہ خود کرتے ہیں اور جو ان کے ارادے کے مطابق تمام فرائض انجام دیتی ہے - اسی طرح گانووں کے نمائندوں سے ضلع کی ' اور ضلعوں کے نمائندوں سے صوبے کی انتظامی مجلسیں بنتی ہیں ' اور حکومت کا کام چلاتی ہیں - لیکن اختیارات نمائندوں کے سپرد کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اصل جماعت ان سے ہمیشہ کے لئے دست بردار ہو جاتی ہے - تمام عہدے دار ' خواہ وہ اشخاص ہوں یا مجلسیں ' اگر وہ اپنے اختیارات کا بیجا استعمال کریں' یا اپنے سیاسی اور معاشرتی فرائض مناسب طور پر انجام نہ دیں' تو اصل جماعت ' جس کے وہ کارکن ہیں ' ان کے اختیارات واپس لے سکتی ہے -

جس سیاسی فلسفے میں جماعت فرماں روا قرار دی جائے اس میں

طریق حکومت پر بحث کرنے کا زیادہ موقع نہیں ہو سکتا۔ اگر سیاسی جماعت اصل فرماں روا ہے تو حکومت کے نظام کو بادشاہی، اشرافیہ یا جمہوریت کہنا محض یہ بتلانا ہے کہ اس جماعت میں کون سا عنصر زیادہ نمایاں ہے۔ فرماں روائی کا مظہر خواہ کسی مجلس کا نمائندہ ہو یا شاہی فرمان، اس کی تہ میں یقیناً جماعت کا اثر اور جماعت کا ارادہ ہوگا۔ بادشاہ یا جمہور کا حکومت پر بالکل مسلط ہو جانا اس صورت میں ممکن ہی نہیں جب جماعت مجموعی حیثیت سے فرماں روا ہو، اور ایل تھوزیس کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ حکومت کی شکل صرف ایک ہو سکتی ہے، اور وہ ایسی جس میں ہر طبقے کا مناسب اثر ہو، یعنی جس میں حکومت کے مختلف طریقوں کی ہم آہنگی پیدا ہو۔ بادشاہ کا وجود ریاست کے لئے ناگزیر نہیں، لیکن اگر سیاسی جماعت ریاست قائم کرتے وقت ایک امیر اعلیٰ کا ہونا مصلحت سمجھے تو ایک بادشاہ منتخب کر سکتی ہے اور چاہے تو بادشاہی کے عہدے کو موروثی بنا سکتی ہے۔ بادشاہ اور رعایا یعنی سیاسی جماعت کا رشتہ وہی ہو سکتا ہے جو ایک آقا اور اس کے نوکر کا، رعایا اطاعت کا وعدہ کرتی ہے، اس شرط پر کہ بادشاہ ریاست کے اساسی قوانین کے مطابق حکومت کرنے کا عہد کرے، لیکن اگر بادشاہ اپنے عہد کا پابند ہو جاتا ہے تو رعایا کی فرماں برداری مشروط رہتی ہے۔ اگر بادشاہ اساسی قوانین کی خلاف ورزی کرے تو وہ معزول کیا جا سکتا ہے اور اگر اس کی زیادتیوں سے بچنے کی اور کوئی صورت نہ ہو تو ان شہروں اور صوبوں کو جن کے اتحاد سے ریاست قائم ہوئی ہو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ اس اتحاد کو توڑ دیں، کسی اور ریاست میں شامل ہو جائیں، یا کسی اور شخص کو بادشاہ منتخب کر لیں۔

ایل تھوزیس کے نظام میں ریاست کی حیثیت کسی قدر ادنیٰ ہے، یعنی ان شہروں اور صوبوں سے جو باہم متحد ہو کر اسے قائم کرتے ہیں، کوئی جدا چیز نہیں، اور ریاست کا مقصد بھی اس کے علاوہ کچھ نہیں جو اس اتحاد کا مقصد ہو۔ ریاست کی زندگی اس کے اجزا میں "ظہور پذیر ہوتی" ہے، اس کی موت "انہیں اجزا کا پریشان ہونا" ہے۔ لیکن اس وجہ سے ہمیں یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ ایل تھوزیس کی نظر میں ریاست کا مرتبہ کافی بلند نہیں ہے۔ اس کے ایسے زمانے میں جب تمام مذہبی جماعتیں ریاست کو اپنے معاملات سے بے دخل کرنا چاہتی تھیں، ریاست اور خالص مذہبی نظام کا

فرق مٹا کر ریاست کو مذہبی زندگی کا نگراں قرار دیا ' اور اس کے علاوہ تعلیم اخلاق ' تجارت وغیرہ سب کا انتظام اس کے حوالے کردیا - اس کے ذہن پر قرون وسطی کی اس فضا کا اثر بہت نمایاں ہے جو قدیم رومی شہنشاہی کی روایات اور رومی قانون کے اصولوں سے محفوظ رہی تھی - اس فضا میں سیاسی حاکم سے زیادہ سیاسی جماعت اور سیاسی مقاصد کی قدر کی جاتی تھی ' اور اسی وجہ سے ریاست کی بھی زیادہ گہری اور سچی قدر تھی' کیونکہ ریاست کے بغیر سیاسی جماعت اور سیاسی زندگی دونوں بہت نا مکمل رہ جاتی ہیں - ایل‌تھوزئس کی وفاقی ریاست میں وہ مرکزیت اور وہ استحکام نہیں پیدا ہو سکتا تھا جس کے سوا اس زمانے میں روشن خیال فلسفیوں کو خانہ جنگیوں سے بچنے کی اور کوئی تدبیر نظر نہ آتی تھی ' لیکن فلسفے کو اصلیت سے قریب جتنا ایل‌تھوزئس نے کردیا اتنا اور کوئی یورپی فلسفی نہیں کرسکا - ممکن ہے حاکم اور محکوم کا وہ رشتہ جو اس نے قائم کیا ہے قانون‌داں کو پیچیدہ معلوم ہو اور مدبر اسے ریاست کی ترقی کے لئے مہلک قرار دے - لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ قانون‌داں اور مدبر کو اپنی آسانی کی فکر ہوتی ہے ' اور ایل‌تھوزئس کا مقصد یہ تھا کہ سیاسی جماعت آزادی اور خود مختاری کی دولت نہ کھو بیٹھے - ایل‌تھوزئس نے بادشاہ کو جو حیثیت دی ہے اس سے بہت قانونی دشواریاں پیدا ہوسکتی ہیں ' مگر رعایا پر جبر نہیں کیا جاسکتا - اس نے فرماں روائی کا جو مفہوم پیش کیا ہے وہ قانون کی تحت میں آسانی سے نہیں آسکتا مگر حقیقت میں بہت واضح ہے -

ریاست کو جماعتوں کے معاہدے پر قائم کرنے کا نظریہ اس صورت میں نہیں رائج ہوا جو ایل‌تھوزئس نے بیان کیا ہے - پھر بھی سولھویں ' سترھویں اور اٹھارویں صدیوں میں اس خیال کا بہت چرچا رہا کہ ریاست کی بنیاد معاہدے پر ہے - یہ خیال ہمیں صریحاً غلط معلوم ہوگا اور ہمیں تعجب ہوگا کہ لوگ اسے کس طرح درست مان سکتے تھے جب تک ہم اسے اس فلسفے کی روشنی میں نہ دیکھیں جو ایل‌تھوزئس کی تصنیف میں تکمیل کو پہنچا - قرون وسطی کے رسمی قانون کے مطابق انجمن کی موت اور زندگی کا اس کے اراکین کے مرنے جینے سے کوئی واسطہ نہیں تھا ' وہ اس وقت تک زندہ رہتی تھی جب تک کہ اس معاہدے کی خلاف ورزی نہ کی جائے اور وہ مقصد ترک نہ کر دیا جائے جس کے ذریعے سے اسے حیات اور

"شخصیت" حاصل ہوتی تھی - وہی لوگ جو اس قانون کے سائے میں پلے تھے اس کا دعوی کرسکتے تھے کہ ریاست ، خواہ وہ کتنی سو یا ہزار برس پہلے قائم ہوئی ہو ، اس معاہدے کی پابند ہے جو اسے قائم کرتے وقت لوگوں نے آپس میں یا بادشاہ کے ساتھ کیا تھا ، اور وہی لوگ اسے ایک مسلمہ بات سمجھ سکتے تھے کہ حاکم اور محکوم پشت در پشت اس معاہدے کے پابند رہیں گے - فلسفی انجیل اور رومی قانون کی سندوں کے محتاج تھے ، اس وجہ سے وہ اس نظریے کو اس کی اصل صورت میں نہیں پیش کرسکے ، اور ایک طرف رومی قانون کے اس اصول نے جو صرف تجارتی شرکت یا بلدیہ یا کسی جماعت کو انجمن تسلیم کرتا تھا ، دوسری طرف فرماں روائی کے اس تصور نے جو رومی قانون سے اخذ کیا گیا تھا ، اور جس کے مطابق صرف بادشاہ کا ارادہ ریاست کا ارادہ ہوسکتا تھا ، صرف بادشاہ کا حکم انجمن میں جان ڈال سکتا اور اسے شخصیت عطا کرسکتا تھا ، قرون وسطی کے اس بیش بہا نظریے کا گلا گھونٹ دیا -

تیسرا حصہ

قومی ریاست : پہلا دور

پہلا باب

مذہب اور سیاسیات

قرون وسطی کے سیاسی فلسفے کا نچوڑ ایک ایسی وحدت کا تصور تھا جو مختلف اور ایک حد تک مستقل اجزا کے ربط اور ہم آہنگی پر قائم ہو - یہ تصور رومی شہنشاہی کی یادگار تھا اور اسے ملی اتحاد کے خیال نے پیدا کیا تھا ' مگر پاپا اور شہنشاہ کی عداوت نے اسے سیاسی دنیا میں حقیقت کا جامہ نہیں پہننے دیا - رفتہ رفتہ رومی قانون کے اصول ' جنہیں سب سے پہلے پاپاؤں نے اپنے دعوے ثابت کرنے کے لیے سیاسی بحث میں استعمال کیا تھا ' سیاسی دنیا میں رائج اور مقبول ہوگئے اور ان سے ملکی اقتدار اور فرماں روائی کے متعلق ایسے نظریے اخذ کئے گئے کہ وحدت کا خیال ہی جاتا رہا ' اور عیسائی ملت ایسی ریاستوں میں تقسیم ہوگئی جن میں عملاً کیا اصولاً بھی کسی طرح کا اتحاد قائم کرنے کی خواہش نہیں پیدا ہوئی - قومیت کا احساس بھی آہستہ آہستہ نمودار ہو رہا تھا ' اور اس کی وجہ سے انتشار لازمی تھا - پندرھویں صدی میں' خصوصاً قسطنطنیہ کی فتح کے بعد سے ' یونانی اور رومی ادب اور تہذیب کے اثر نے یورپ کی ذہنیت کی کایا پلٹ دی' اور اس مذہبی رشتہ کو جو وحدت کے تصور کی آخری یادگار تھا ' پہلے لامذہبیت نے اور پھر مذہبی اختلافات نے توڑ دیا - اطالیہ میں لامذہبیت کا دور دورہ تھا ' جرمنی میں مذہب کے مردہ جسم میں نئے سرے سے جان ڈالنے کی ضرورت تھی - اطالیہ میں مے کی آویلی [۱] اور جرمنی میں لوتھر [۲] کی شخصیتیں ایسی تھیں جن کے خیالات میں ان کے زمانے کی ذہنی فضا

---

[۱]— Niccolo Machiavelli (۱۴۶۹—۱۵۲۷)

[۲]— Martin Luther (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶)

کا عکس بہت صاف اور صحیح نظر آتا ہے۔ دونوں باغی ہیں، ایک قرون وسطی کی سیاسی ذہنیت سے، دوسرا اس کے مذہبی رجحانات سے؛ اور دونوں نے اپنی اپنی جگہ پر ایک نئی سیاسی اور مذہبی زندگی کا پیغام سنایا۔

میکیاویلی جس ماحول میں پیدا ہوا وہ بالکل انوکھا تھا۔ اطالیہ میں اتحاد کی خواہش مدتوں سے تھی مگر کبھی پوری نہ ہوسکی۔ پندرھویں صدی کے آخر میں اطالیہ کے باشندے یورپ کے علمی اور تہذیبی رہبر تھے، لیکن ملک کی سیاسی حالت بہت ابتر تھی اور انتشار اس حد تک پہنچ گیا تھا کہ کسی قسم کا ربط قائم کرنا ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ اطالیہ کے وسط میں پاپاؤں کا سیاسی اقتدار تھا، شمال میں شہنشاہ کا، جنوب میں اسپانیہ کا، وینس [1] اور فلورنس [2] میں شہری ریاستیں تھیں۔ ان کے علاوہ جا بجا چھوٹی بڑی شہری ریاستیں تھیں جنھیں اپنی خود مختاری بہت عزیز تھی۔ شہنشاہ کی حکومت کے زمانے میں یہ کسی نہ کسی طرح سلامت رہ گئی تھیں، پندرھویں صدی میں شہنشاہ کا سایہ ان کے سر پر سے ہٹ گیا اور پاپاؤں نے ساری دنیا پر فرماں روائی کرنے کا حوصلہ چھوڑ کر اطالیہ میں ایک ریاست قائم کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ اس کوشش نے صرف اطالیہ کے اندرونی معاملات میں انقلاب ہی نہیں پیدا کر دیا بلکہ اور ریاستوں کو اطالیہ کی بے بسی سے آگاہ کر دیا اور ایسے اچھے شکار کو دیکھ کر سب کے منہ میں پانی بھر آیا۔ ۱۴۹۴ میں فرانس کے بادشاہ چارلس ہشتم نے اطالیہ پر حملہ کیا، اور اس کے بعد سے یہ ملک ایک مدت تک یورپ کی مختلف ریاستوں کا میدان جنگ رہا۔ ملک کو اس آفت میں مبتلا کرنے کے ذمہ دار صرف پاپا نہیں تھے۔ اس گھر کو آگ گھر ہی کے چراغ سے لگی تھی۔ اطالیہ کا انتشار ایک ذہنی وبا کا نتیجہ تھا، اور یہ وبا اس کی ذہنی ترقی نے پھیلائی تھی۔ پروفیسر ولاری کا خیال بالکل صحیح ہے [3] کہ پندرھویں صدی میں اطالیہ کی ذہنی نشو و نما شروع نہیں ہوئی بلکہ انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ لوگ ان تمام

Venice—[1]

Florence—[2]

Villari : Machiavelli and his Times—[3]

پابندیوں سے آزاد ہوگئے تھے جو انسان کو بے لگام اور بیباک ہونے سے روکتی ہیں ' خاندان ' برادری ' ملت ' قوم کا احساس بالکل مٹ گیا تھا ' وفاشعاری اخلاقی کمزوری سمجھی جاتی تھی ' اور ہمت اور اولوالعزمی کے سوا انسانی سیرت کے اور کوئی اوصاف قدر کے قابل نہیں مانے جاتے تھے - اسی دوران میں جنگ کے طریقے اور آلات میں وہ تبدیلیاں ہوئیں جن کی وجہ سے سپہگری ایک جداگانہ پیشہ بن گئی - شہری ریاستوں میں بڑے ملکوں کی طرح مستقل فوج رکھنے کی استعداد نہیں تھی اور وہ اس پر مجبور ہوگئیں کہ ضرورت کے وقت پیشہ ور سپاہیوں سے کام لیں - یہ لوگ ملازمت اس غرض سے کرتے تھے کہ موقع پاکر حاکم بن بیٹھیں ' اور رائے عامہ ان کی حرکتوں کو برا ٹھہرانے کے بجائے ان کی ہمت کی داد دیتی تھی ' خواہ وہ اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے کیسے ہی ذریعے اختیار کرتے -

اسی فضا میں میکی آویلی کی تربیت ہوئی ' اور اس کی تصانیف میں اس وقت کی ذہنی کیفیت دکھائی دیتی ہے - وہ بھی کامیابی کا پرستار تھا اور بیباکی کا قدردان ' اس کے معتقدوں اور ملک کی عام رائے میں فرق صرف اتنا ہے کہ اس نے بیباکی اور اولوالعزمی کو ایک مقصد کے ماتحت کردیا ہے ' جس سے اس کے زمانے میں لوگ عموماً غافل تھے - اسے سیاسی فلسفے سے بہت کم سروکار تھا ' اور یہ عام خیال [۱] بالکل غلط ہے کہ ارسطو کی طرح سیاسیات اور اخلاقیات کے دائروں کو جدا کرکے ایک ضروری علمی تفریق جسے قرون وسطے کی مذہبیت گوارا نہیں کرسکی تھی دوبارہ قائم کردی - میکی آویلی نے سیاسیات کو اخلاقیات سے جدا نہیں کیا بلکہ عملی سیاست کو اخلاق سے ' یعنی مدبر کو یہ مشورہ دیا کہ اپنے عمل کو اخلاقی اصولوں کا پابند نہ بنائے - سیاسی فلسفے میں اس کے غور و فکر نے مطلق کوئی اضافہ نہیں کیا ' البتہ مدبر اور والیان ملک اس کی تصنیف "بادشاہ" کو تکیے کے نیچے رکھ کر سوتے تھے - میکی آویلی نے مدبروں کو بھی ایسی کوئی بات نہیں بتائی جسے وہ پہلے سے نہ جانتے تھے - اس سے پہلے بھی سیاسی دنیا میں جھوٹ بولنا ' وعدہ کرکے پھر جانا ' دھوکا دینا ' ظلم کرنا رائج تھا ' لیکن پہلے سب بری بات کو برا سمجھ کر کرتے تھے ' میکی آویلی نے لوگوں کو یقین دلایا کہ ریاست کی حفاظت کے لئے

---

[۱]—مثلاً ملاحظہ ہو Morris : History of Political Ideas ' صفحہ ۸۹

سب کچھ کرنا جائز ہے ' اور جب ریاست کا وجود خطرے میں ہو تو مدبر کو اپنے اوپر کسی اخلاقی اصول کی پابندی لازم سمجھنا صرف حماقت نہیں بلکہ ایک سیاسی جرم ہے ۔

میکی آویلی کے خیالات کی مصرف اطالیہ کو آزاد کرنے اور اسے ایک متحدہ ' مضبوط اور باوقار ریاست بنانے کی امنگ تھی ' اور اس نے ایک انسان کامل کو اس مقصد کے حاصل کرنے کا واحد ذریعہ فرض کیا ہے ۔ وہ " حکومت کرنے کی حیوانی خواہش " کو نفرت اور حقارت کی نظروں سے دیکھتا ہے ' ایسی زیادتیاں جن کا کوئی اعلیٰ سیاسی مقصد نہ ہو اس کے خیال میں ادنیٰ جرم کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ وہ شخصی حکومت کا قائل نہیں تھا ' اسے معلوم تھا کہ ذاتی اغراض پر عمومی مفاد کو ترجیح صرف جمہوری طرز حکومت میں دی جاتی ہے ۔ مگر اطالیہ کی فوری ضرورت یہ تھی کہ ایک مضبوط ریاست کی بنا ڈالی جائے ' اور یہ ضرورت صرف ایک اولوالعزم اور بیباک شخصیت پوری کرسکتی تھی ۔ اسی وجہ سے میکی آویلی نے اپنی تصنیف کا عنوان " بادشاہ " رکھا اور اپنا ہیرو پاپا سکندر ششم کے لڑکے سیزرے بورجیا [1] کو بنایا ' جو کوئی اخلاقی جرم کرنے سے نہیں چوکتا تھا ' مگر اس نے بہت تھوڑے وقت کے اندر وسط اطالیہ میں ایک منظم ریاست قائم کرلی تھی ۔ یہ ریاست جس طرح دیکھتے دیکھتے وجود میں آئی اسی طرح دیکھتے دیکھتے فنا بھی ہوگئی ' لیکن پھر بھی میکی آویلی اس طرز عمل اور ان اوصاف کا معتقد رہا جن کا مجسمہ سیزرے بورجیا کی شخصیت تھی ۔

میکی آویلی یاس پرست اور انسانی فطرت سے بدظن تھا ۔ انسان کو وہ اتنا خود غرض اور کمینہ سمجھتا تھا کہ اس کے نزدیک نیک اور بااصول حاکم اور مدبر کا کامیاب ہونا اتنا ہی بعید از قیاس تھا جتنا پتھر سے پانی نکلنا ۔ اسے یقین تھا کہ انسانی زندگی پر تقدیر راج کرتی ہے اور تقدیر ایک تلون مزاج اور بیوفا عورت کی طرح ہے ۔ تقدیر کے ساتھ " جبر " بھی انسان کی قسمت اور طاقت کی آزمائش میں شریک ہے ' اور انسان ان دونوں دشمنوں کا مقابلہ اس وقت تک نہیں کرسکتا جب تک وہ اپنی ذات میں ان اوصاف کو پیدا نہ کرلے جو ان پر قابو پانے کے لئے ضروری ہیں ۔ یعنی اسے چاہئے کہ ان دشمنوں کے ساتھ انہیں کے ہتھیاروں سے لڑے '

---

[1]—Cesare Borgia

تقدیر کی طرح دغاباز ہو جائے ' اور جس طرح '' جبر '' کسی شخص اور کسی موقع کا لحاظ نہیں کرتا ' ویسے ہی انسان خود بھی اپنے مقصد کو حق سمجھ کر ہر اخلاقی پابندی سے آزاد ہوجائے - میکی آویلی تقدیر کی تلون مزاجی اور '' جبر '' کے دباؤ پر افسوس نہیں کرتا ' بلکہ اسے انسان کی پوشیدہ استعداد اور قوتوں کو بیدار کرنے کا ذریعہ قرار دیتا ہے - یہ اس کے فلسفے کا شیطانی عنصر ہے ' ورنہ جو اخلاقی آزادیاں اس نے اپنے اصول کے مطابق اپنے خیالی بادشاہ کو دی ہیں ان سے ہر مدبر اور بادشاہ فائدہ اٹھاتا ہے ' اور جن جرموں کو اس نے مدبر کے لئے جائز رکھا ہے وہ سبھی سے سرزد ہوتے ہیں -

میکی آویلی نے دراصل اخلاق کے دو درجے رکھے ہیں ' عملی اور واقعی - وہ عملی اخلاق کے اصولوں اور ان کی خوبیوں سے انکار نہیں کرتا ' مگر اس کے نزدیک عملی اخلاق ایک نصب العین ہے ' جسے حاصل کرنے کی شرط یہ ہے کہ پہلے ان '' اخلاقی '' اصولوں پر عمل کیا جائے جو انسانی سیرت کی خامیوں ' تقدیر کی شرارتوں اور '' جبر '' کی سخت گھڑیوں کو مدنظر رکھ کر بنانا پڑتے ہیں - مذہب کو بھی میکی آویلی سیاسی استحکام کے لئے مفید مانتا ہے ' مگر اس معاملے میں اس کی '' حقیقت بینی '' اور بھی گراں گزرتی ہے - اس نے رومی تاریخ کے مطالعے سے یہ نتیجہ نکالا کہ مذہب بہت سی سیاسی خدمات انجام دے سکتا ہے ' اس لئے وہ خلوص اور عقیدت کو بالائے طاق رکھ کر مدبر کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ مذہب کو سیاسی اغراض پوری کرنے کے لئے کام میں لائے ' خواہ اس کی غرض رعایا میں ہردلعزیز بننا ہو یا وفاداری اور ایثار کا جذبہ بیدار کرنا - میکی آویلی دراصل '' دل میں یونانیوں اور رومیوں کی طرح طبیعت پرست تھا... اس نے عیسائی مذہب پر یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے لوگوں کو پست ہمت ' نامرد اور سست بنا دیا ہے '' - وہ '' کلاسیکی زمانے کی دنیاوی شان کا پرستار تھا [۱] '' اور اس شان پر اس نے راست بازی ' دین ایمان ' سب کچھ قربان کردینا بھی کم سمجھا - اس کا فلسفہ اپنے ماحول میں کھپ جاتا ہے ' کیونکہ سچ پوچھئے تو اس نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا کہ مروجہ طرز عمل کو اصول اور قاعدے کی تحت میں لے آئے - یہ نہ ہوتا تو اس کی طرف سے صرف ایک ہی عذر پیش کیا جاسکتا تھا کہ اس کا منشا ایک پامال قوم کو

[۱] — Meinecke : Die Idee der Staatsraeson ' صفحہ ۳۸ -

زندہ کرنا اور ایک مظلوم ملک کو آزاد کرنا تھی - اخلاقی اصولوں کی خلاف ورزی کو سیاسی فلسفے کا مرتبہ نہیں دیا جاسکتا ، اور وہ لامذہبی جو میکیاویلی کی آرزوؤں کی انتہا تھی شریف انسانوں کا مطمح نظر اور صحیح سیاسی زندگی کی بنیاد نہیں ہو سکتی -

(۲)

میکیاویلی کی تصانیف شائع نہیں ہونے پائی تھیں کہ مارٹن لوتھر نے جرمنی میں رومی کلیسا کے خلاف بغاوت کا جھنڈا بلند کیا اور زونگلی [۱] اور کیلون [۲] نے بھی کچھ سال بعد نئے فرقوں کی بنیاد ڈالی جن کے اپنے جداگانہ سیاسی عقیدے اور اصول تھے - ان کی تعلیم کا چرچا ہونے کے ساتھ ہی رومی کلیسا حملے کے لئے تیار ہوگیا اور اس طرح مذہبی لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا - میکیاویلی کی تصانیف کی اشاعت اس دور میں بھی ہوتی رہی ، لیکن اٹالیہ کے باہر کسی ملک کی سیاسی اور مذہبی حالت ایسی نہیں تھی کہ اس کے فلسفے پر زیادہ لوگ غور کرتے - میکیاویلی کا فلسفہ ایک اعتبار سے دور جدید کی سیاسی بحثوں کی تمہید تو ہے ، مگر ایک غلط اور بے تکی تمہید - اصل میں ابھی وہ زمانہ نہیں آیا تھا اور لوگوں کی ذہنیت میں اتنا تغیر نہیں ہوا تھا کہ سیاسیات کو مذہب اور اخلاقیات سے جدا کیا جاسکے - تقریباً ڈیڑھ سو سال تک مذہب کا دخل سیاسیات میں پہلے سے بھی زیادہ رہا ، اور سیاسی نظریے ان لوگوں کا ہتھیار بن گئے جو اپنی مذہبی آزادی اور اپنے فرقے کے مذہبی حقوق کے لئے لڑ رہے تھے - بحث کے طریقے اور دلیلوں کی نوعیت میں بھی بہت کم تبدیلی ہوئی - لوتھر اور کیلون دونوں کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی تعلیم انجیل کی رو سے رومی کلیسا کے عقیدوں سے زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ سے انجیل کی آیتوں کو سند کے طور پر پیش کرنا اور زیادہ عام ہو گیا - قرون وسطیٰ میں قانون کی جو اہمیت تھی اس میں بھی اور اضافہ ہی ہوا ، اور قانون داں بدستور سیاسیات پر حاوی رہے - اس میں

Zwingli — [۱]
Calvin — [۲]

شک نہیں کہ اس دور کے ہر سیاسی دعویٰ میں ایک حقیقت مخفی تھی ' مگر اس مخفی ہونے نے بحث میں تصنع پیدا کردیا ' اور قانون اور انجیل کی سند تلاش کرنے میں لوگ سیاسی دنیا کی حقیقتوں سے بہت دور ہو گئے - ضرورت ایجاد کی ماں تو ہر زمانے میں ہوتی ہے ' لیکن اس دور کے لوگ مصلحت پرستی کی طرف غیرمعمولی طور پر مائل نظر آتے ہیں - لوتری ' کیلوِنی اور یسوعی سب فرقوں نے موقع اور مصلحت دیکھ کر سیاسی عقیدے اختیار کئے ' اور اُن کا پرچار کیا - اس وجہ سے کسی خاص فرقے کی طرف سیاسی خیالات منسوب کرنے میں زمانے کے حالات کا لحاظ رکھنا چاہئے - پھر بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر مذہبی فرقے کا ایک سیاسی رنگ بھی تھا ' جس کا انحصار محض سیاسی مصلحت پر نہیں بلکہ اس کی مذہبی تعلیم پر بھی تھا -

جرمنی کا انقلاب زیادہ تر مذہبی تھا اور لوتر کی تعلیم پر سیاسی رنگ اس وجہ سے چڑھ گیا کہ رومی کلیسا کا مقابلہ کرنے کے لئے اس نے جرمن بادشاہوں اور رئیسوں کو اپنی پشت پناہ بنایا - دونوں کو لوتر کی حمایت کرنے میں فائدہ نظر آیا - بادشاہ چاہتے تھے کہ شہنشاہ کی ماتحتی کا طوق اپنے گلے سے اتاریں ' رومی کلیسا کے اختیارات سے جو مداخلت ان کے اقتدار میں ہوتی تھی اسے دور کریں ' اور اس نقصان سے بچیں جو جرمن کلیسا کی دولت کے ڈھل کر اطالیہ پہنچ جانے سے ہوتا تھا - جرمنی کے رئیس اور خوش‌حال طبقے ایسے فلسفۂ حیات کی تلاش میں تھے جو دولت پرستی اور دنیاداری کے اس داغ کو مٹادے جو رومی کلیسا کی تعلیم نے ان کی زندگی اور جد و جہد پر لگایا تھا ' اور انہیں وہ اخلاقی مرتبہ عطا کرے جسے وہ اپنا حق سمجھتے تھے - لوتر نے وہ حیثیت جو کلیسا اور کلیسائی اقتدار کو حاصل تھی ریاست اور سیاسی اقتدار کو دی ' وہ عزت جو دیں‌داری کا حصہ مانی جاتی تھی دنیاداری کو بخشی اور رہبانیت کی جگہ کامیاب اور بارآور دنیاوی زندگی کو اخلاقی نصب‌العین قرار دیا - لوتر کو سیاسیات سے کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی ' اس نے یہ کوشش نہیں کی کہ اپنے پیرووں کو ایک منظم جماعت بنائے اور انہیں اپنے حقوق اور اپنے نئے فلسفۂ‌حیات کے لئے لڑنے اور جان دینے پر تیار کرے - اس کے سیاسی خیالات زیادہ تر اس کی ان

تصانیف میں ضمناً نظر آتے ہیں جو اس نے جنوبی جرمنی کے کسانوں کی بغاوت (۱۵۲۵) اور مونسٹر [۱] شہر کے اینابیپٹسٹ [۲] فرقہ کی زیادتیوں کے متعلق لکھیں۔ ان تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ ریاست کو اعلیٰ مرتبہ دینے میں اس نے کوئی جدت نہیں کی، صرف قرون وسطیٰ کے نظریوں میں چند ترمیمیں کردیں جن کی علمی اور اصولی وقعت کچھ بھی نہیں، لیکن تاریخی اہمیت بہت کچھ ہے۔ سیاسی اقتدار اس کے نزدیک خدا کی طرف سے عطا ہوتا ہے اور "خدا پرست" بادشاہی اس کا سیاسی نصب العین ہے۔ مگر قرون وسطیٰ کے فلسفیوں کی طرح وہ بادشاہ کو ساری عیسائی ملت کا حاکم تصور نہیں کرتا۔ اس کا بادشاہ ملکی بادشاہ ہے۔ قرون وسطیٰ کے فلسفیوں نے شہنشاہ کو خدا کا نائب قرار دے کر سیاسی زندگی کا مشیت الٰہی سے رشتہ جوڑا تھا۔ لوتھر نے اس نظریے کو محدود کرکے ملکی بادشاہوں کو خدا کا نائب بنا دیا۔ سیاسی حاکم کی مخالفت کلیسائی بزرگوں کے زمانے میں ایک گناہ مانی جاتی تھی۔ لوتھر نے ملکی بادشاہ کے خلاف بغاوت کرنا گناہ قرار دیا۔ وہ انفرادی آزادی کا ذرا بھی قائل نہیں تھا۔ ایک طرف بادشاہی کو ایک اعلیٰ مذہبی حیثیت دے کر، اور دوسری طرف ایسی جماعتیں [۳] قائم کرنے کا حق چھین کر جو رعایا کی وفاداری اور بادشاہ کے اقتدار میں خلل ڈال سکیں، اس نے در اصل مذہبی اور سیاسی آزادی کی جڑ کاٹ دی۔ لوتھر کی تعلیم میں تناقض بہت تھے، اور اس کی سیاسی تعلیم سے جو نتیجے نکلے وہ آگے خود اس کے پیرووں کے لئے مضر ثابت ہوئے۔ اس نے کلیسا کو ریاست کا ایک جزو مانا ہے اور اسے جبر و تشدد اور سزا کے اختیارات سے محروم رکھا ہے۔ رعایا کو فرماں برداری کی تلقین کی ہے اور مجہول اطاعت کو مذہبیت کی انتہا قرار دیا ہے۔ لوتھر کی سیاسی تعلیم ایسی ریاست کے لئے موزوں ہوسکتی ہے جس میں بادشاہ، رعایا اور کلیسا تینوں لوتھری ہوں، اور لوتھر کے مدنظر بھی ایسی ہی ریاست تھی۔

---

[۱] — Munster

[۲] — Anabaptist مسیحی مصلحوں کا ایک انتہا پسند فرقہ۔

[۳] — ظاہر ہے اس کی نظر میں مذہبی جماعتیں تھیں، خصوصاً رومی کلیسا کے پیرووں کی جماعتیں جو لوتھری بادشاہوں کے ممالک میں رہنے کے باوجود ان کی مخالفت کر رہی تھیں۔

لیکن ریاست کے اندر کسی قسم کا مذہبی اختلاف ہو تو اُسے رفع کرنے میں لوتر کی تعلیم سے کوئی مدد نہیں ملتی ' اور اس صورت میں جب رعایا لوتری ہوتی تھی اور بادشاہ کسی اور عقیدے کا تو لوتر کی تعلیم پر عمل کرنے سے رعایا کا مذہب خطرے میں پڑ جاتا تھا -

اپنی سیاسی تعلیم کی کمزوریاں نہ خود لوتر دور کرسکا نہ اس کا چیلا میلنکتھون' [۱] اگرچہ وہ اپنے گرو کے مقابلے میں بہت زیادہ محتاط اور ٹھنڈے دل کا آدمی تھا ' اس کی زندگی طوفانوں میں نہیں گزری اور اس پر عملی ہدایتیں دینے کی ذمہ‌داریاں کم پڑیں - میلنکتھون کی طرف کوئی خاص سیاسی نظریہ منسوب نہیں کیا جاتا ہے ' اور یونانی اور رومی ادب اور فلسفے کے مطالعے کا اس کے سیاسی خیالات میں کوئی اثر نظر نہیں آتا - اس کے نزدیک ریاست کی بنیاد قانون فطرت پر ہے' اس کے قائم ہونے کی وجہ انسان کی فطری ضروریات ہوتی ہیں ' اور اس کا مقصد پر امن زندگی بسر کرنے کا انتظام کرنا اور اخلاق اور مذہب کو ترقی دینا ہوتا ہے - چونکہ ریاست کی بنا قانون‌فطرت ہے ' اس لئے رعایا کی آزادی کو بحال رکھنا اور جان و مال کی حفاظت کرنا ریاست کا خاص وظیفہ ہوتا ہے - آزادی کے معنی میلنکتھون نے یہ سمجھے ہیں کہ انسان کسی خارجی دباؤ کی وجہ سے اپنے اخلاقی اور دینی عقائد کی خلاف‌ورزی پر مجبور نہ کیا جاسکے - یہ آزادی کا ایسا مفہوم ہے جس میں غلامی بھی شامل ہوسکتی ہے ' اگر آقا اپنے غلام کے مذہبی عقائد پر کوئی بیجا اثر نہ ڈالے ' اور اس سے فرماں‌برداری کی اس تعلیم میں جو میلنکتھون دینا چاہتا تھا کوئی فرق نہیں پڑتا - اخلاق اور مذہب کو ترقی دینے سے میلنکتھون کا مطلب شرک کو دور کرنا ہے ' ریاست کو اختیار صرف ظاہری زندگی پر ہے ' اگر کوئی شخص اپنے عقیدے اپنے دل میں رکھے ' تو وہ خواہ کتنے ہی غلط ہوں ' ریاست اسے سزا نہ دے سکے گی - لیکن اگر وہ انہیں ظاہر کرے اور ان کا پرچار کرے تو ریاست کو اُس کے خلاف کارروائی کرنا چاہئے - جب عقیدوں کے غلط ہونے میں شک ہو تو انہیں ایک کمیٹی کے سامنے پیش کرنا چاہئے جس میں کلیسا اور ریاست دونوں کے نمائندے ہوں - ان نظریوں سے صاف ظاہر ہے

---

[۱]— Melancthon (۱۴۹۷—۱۵۶۰)

کہ میلانک تھون لوتری بادشاہ کو پورا دینی اور دنیاوی اقتدار دینا چاہتا تھا، اور اس نے ریاست کو رومی کلیسا کے مقتدیوں اور ان کے ماننے والوں سے پاک کر دینے کا بہت اچھا انتظام کر دیا ہے، کیونکہ اس نے بھی لوتھر کی طرح فرماں برداری کو تقریباً ایک دینی فرض بتایا ہے، اور ظالم بادشاہ کی مخالفت بھی صرف جبری اطاعت کی شکل میں جائز رکھی ہے۔

لوتھر اور میلانک تھون کا معیار ایک آزاد اور خود مختار ریاست تھی جس میں ایک تہذیبی ادارے کی شان بھی ہو۔ بادشاہ کا دخل دینی مسائل میں تسلیم کرنے اور کلیسا کو تعزیری اختیارات سے محروم رکھنے میں ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ بادشاہ کو دینی اور تہذیبی معاملات میں سیاہ و سپید کا مالک بنادیں، اور نہ وہ یہ چاہتے تھے کہ رعایا بادشاہ کی مرضی کے مطابق اپنے عقیدے بدلتی رہے۔ وہ لوتری بادشاہوں اور ان کی رعایا کے حقوق تسلیم کرانا، رومی کلیسا کی بین الاقوامی حیثیت مٹانا، اس کے اقتدار کو گھٹانا اور یہ سمجھانا چاہتے تھے کہ مذہب کا تعلق روح سے ہے جسم سے نہیں، یعنی کلیسا کو سیاسی معاملات میں دخل دینے کا کوئی حق نہیں اور اسے تعزیری اختیارات کی کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن دوسری طرف لوتھر اور میلانک تھون کلیسائی بزرگوں کی طرح ریاست کو ایک خالص دنیاوی یا بالفاظ دیگر ناگزیر مگر ادنیٰ درجے کا ادارہ تصور نہیں کرتے۔ میلانک تھون نے ریاست کے اختیارات کو ظاہری اور خارجی معاملات تک محدود رکھا ہے، مگر وہ کہتا ہے کہ اس سے مراد صرف مادی اور جسمانی امور نہیں ہیں، اور گو اس نے یا لوتھر نے کبھی صاف الفاظ میں نہیں کہا، لیکن دونوں کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیاسی زندگی محض دنیاوی زندگی نہ خیال کی جائے، کیونکہ اس کا مذہب، اخلاق، تمدن، تہذیب سے بہت گہرا تعلق ہے۔ نظام اور حکومت محض جان و مال کی حفاظت کے لئے نہیں ہوتے، بلکہ وہ قوم کے ذہنی رہبر اور اس کی بہبودی اور فلاح کے ہر طرح سے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لوتھر اور میلانک تھون کی سیاسی فلسفے کی تاریخ میں خاص اہمیت یہ ہے کہ انہوں نے ریاست کے حقائق کو وسعت دیا اور سیاسی زندگی کو بے وقعتی سے بچا لیا۔

کلیسا کے اقتدار کے متعلق اس صدی کے ایک اور فلسفی ا… ریس تس [1]

[1] Krantus — (۱۶۱۳ — ۱۵۶۳)

کے خیالات لوتھر کی تعلیم سے بہت مشابہ ہیں، گو وہ لوتھر کا پیرو نہیں تھا - عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اے‌ریس‌تس رعایا کے مذہب کو بادشاہ کی مرضی پر منحصر قرار دیتا تھا ، مگر در اصل اس کی تعلیم کچھ اور ہی تھی - وہ کہتا تھا کہ اگر کسی ریاست میں ایک ہی مذہب کے لوگ ہوں تو کلیسا یا مذہبی رہنماؤں کو تعزیری اختیارات طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے اور سیاسی حاکم کو اس کا مجاز ہے کہ اور مجرموں کی طرح مشرکوں اور گمراہوں کو سزا دے -- وہ ریاست اور کلیسا کو ایک واحد ہستی تصور کرتا تھا ، اور اس نے مذہبی گناہ کو عام جرم کی حیثیت یہ فرض کر کے دی تھی کہ حاکم اور محکوم ایک ہی مذہب کے پیرو ہوں گے - وہ رواداری کا قائل نہیں معلوم ہوتا - گو وہ سیاسی حاکموں کو شرک مٹانے کا ذمہ‌دار ٹھہراتا ہے مگر انہیں لوگوں کے عقیدوں کو صحیح اور غلط قرار دینے کا مختار ہرگز نہیں مانتا - پیلےٹی‌نیٹ [۱] کے دربار میں ، جہاں وہ ملازم تھا ، بادشاہ کی طبیعت کا رنگ ' دیکھ کر کیل‌ونیوں کی ایک جماعت نے چاہا کہ ملک میں ویسا ہی کلیسائی نظام اور سخت احتساب قائم کردیں جو کیل‌ونی فرقے کے مرکز شہر جےنی‌وا [۲] میں رائج تھا - اے‌ریس‌تس کو یقین تھا کہ رائے عامہ اس تحریک کے خلاف ہے ، اور گو کیل‌ون سے اسے مطلق عداوت نہ تھی ، پھر بھی اس نے پیلےٹی‌نیٹ کے کیل‌ونیوں کی مخالفت کی - ملت سے خارج کر دینا کیل‌ونیوں کی سب سے مرغوب سزا تھی اور اسی کو اے‌ریس‌تس بہت برا سمجھتا تھا - اس کے علاوہ کیل‌ونی محتسبوں کے اصول اور طرز عمل میں یہ دعویٰ مضمر تھا کہ وہ انسان کی نیت اور اس کے باطن کا سارا حال معلوم کر سکتے ہیں ، اور اس دعوے کو اے‌ریس‌تس کسی صورت سے تسلیم کرنے پر تیار نہ تھا - پیلےٹی‌نیٹ کے کیل‌ونیوں کی مخالفت کرتے کرتے اے‌ریس‌تس آخرکار فرد کی آزادی اور سیاسی اقتدار کا حامی بن گیا - وہ آخر تک یہی کہتا رہا کہ شرک اور گناہ جرم کی تحت میں لائے جا سکتے ہیں ، اور سیاسی حاکم محتسب کی مدد اور رہنمائی کا محتاج نہیں - لیکن رفتہ رفتہ یہ مشہور ہوگیا ، یا اس کے دشمنوں نے مشہور کر دیا کہ وہ مذہبی

Palatinate—[۱]
Geneva—[۲]

کہ میلانکتھون لوتھری بادشاہ کو پورا دینی اور دنیاوی اقتدار دینا چاہتا تھا، اور اس نے ریاست کو رومی کلیسا کے عقیدوں اور ان کے ماننے والوں سے پاک کر دینے کا بہت اچھا انتظام کردیا ہے، کیونکہ اس نے بھی لوتھر کی طرح فرماں برداری کو تقریباً ایک دینی فرض بنا دیا ہے اور ظالم بادشاہ کی مخالفت بھی صرف جبری اطاعت کی شکل میں جائز رکھی ہے۔

لوتھر اور میلانکتھون کا معیار ایک آزاد اور خود مختار ریاست تھی جس میں ایک تہذیبی ادارے کی شان بھی ہو۔ بادشاہ کا دخل دینی مسائل میں تسلیم کرنے اور کلیسا کو دنیوی اختیارات سے محروم رکھنے میں ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ بادشاہ کو دینی اور تہذیبی معاملات میں سیاہ و سپید کا مالک بنا دیں، اور نہ وہ یہ چاہتے تھے کہ رعایا بادشاہ کی مرضی کے مطابق اپنے عقیدے بدلتی رہے۔ وہ لوتھری بادشاہوں اور ان کی رعایا کے حقوق تسلیم کرانا، رومی کلیسا کی بین الاقوامی حکومت مٹانا، اس کے اقتدار کو گھٹانا اور یہ سمجھانا چاہتے تھے کہ مذہب کا تعلق روح سے ہے جسم سے نہیں، یعنی کلیسا کو سیاسی معاملات میں دخل دینے کا کوئی حق نہیں اور اسے دنیوی اختیارات کی کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن دوسری طرف لوتھر اور میلانکتھون کلیسائی بزرگوں کی طرح ریاست کو ایک خالص دنیاوی، یا بالفاظ دیگر ناگزیر مگر ادنیٰ درجے کا ادارہ تصور نہیں کرتے۔ میلانکتھون نے ریاست کے اختیارات کو ظاہری اور خارجی معاملات تک محدود رکھا ہے، مگر وہ کہتا ہے کہ اس سے مراد صرف مادی اور جسمانی امور نہیں ہیں، اور گو اس نے یا لوتھر نے کبھی صاف الفاظ میں نہیں کہا، لیکن دونوں کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیاسی زندگی محض دنیاوی زندگی نہ سمجھی جائے، کیونکہ اس کا مذہب اخلاق، تمدن، تہذیب سے بہت گہرا تعلق ہے۔ حاکم اور حکومت محض جان و مال کی حفاظت کے لئے نہیں ہوتے، بلکہ وہ قوم کے ذہنی رہبر اور اس کی بہبودی اور فلاح کے ہر طرح سے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لوتھر اور میلانکتھون کی سیاسی فلسفے کی تاریخ میں خاص اہمیت یہ ہے کہ انہوں نے ریاست کے حلقۂ اثر کو وسیع کیا اور سیاسی زندگی کو بے رنگی سے بچا لیا۔

کلیسا کے اقتدار کے متعلق اسی صدی کے ایک اور فلسفی ایریسٹس [1]

[1] Erastus (1524—1583)

کے خیالات لوتر کی تعلیم سے بہت مشابہ ہیں' گو وہ لوتر کا پیرو نہیں تھا - عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اےریس‌تس رعایا کے مذہب کو بادشاہ کی مرضی پر منحصر قرار دیتا تھا ' مگر در اصل اس کی تعلیم کچھ اور ہی تھی - وہ کہتا تھا کہ اگر کسی ریاست میں ایک ہی مذہب کے لوگ ہوں تو کلیسا یا مذہبی رہنماؤں کو تعزیری اختیارات طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے اور سیاسی حاکم کو اس کا مجاز ہے کہ اور مجرموں کی طرح مشرکوں اور گمراہوں کو سزا دے - وہ ریاست اور کلیسا کو ایک واحد ہستی تصور کرتا تھا ' اور اس نے مذہبی گناہ کو عام جرم کی حیثیت یہ فرض کر کے دی تھی کہ حاکم اور محکوم ایک ہی مذہب کے پیرو ہوں گے - وہ رواداری کا قائل نہیں معلوم ہوتا - گو وہ سیاسی حاکموں کو شرک مٹانے کا ذمہ‌دار ٹھہراتا ہے مگر انہیں لوگوں کے عقیدوں کو صحیح اور غلط قرار دینے کا مختار ہرگز نہیں مانتا - پیلےتی‌نیٹ [۱] کے دربار میں ' جہاں وہ ملازم تھا ' بادشاہ کی طبیعت کا رنگ دیکھ کر کیل‌ونیوں کی ایک جماعت نے چاہا کہ ملک میں ویسا ہی کلیسائی نظام اور سخت احتساب قائم کردیں جو کیل‌ونی فرقے کے مرکز شہر جنیوا [۲] میں رائج تھا - اےریس‌تس کو یقین تھا کہ رائے عامہ اس تحریک کے خلاف ہے ' اور گو کیل‌ون سے اسے مطلق عداوت نہ تھی ' پھر بھی اس نے پیلےتی‌نیٹ کے کیل‌ونیوں کی مخالفت کی - ملت سے خارج کر دینا کیل‌ونیوں کی سب سے مرغوب سزا تھی اور اسی کو اےریس‌تس بہت برا سمجھتا تھا - اس کے علاوہ کیل‌ونی محتسبوں کے اصول اور طرز عمل میں یہ دعویٰ مضمر تھا کہ وہ انسان کی نیت اور اس کے باطن کا سارا حال معلوم کر سکتے ہیں ' اور اس دعوے کو اےریس‌تس کسی صورت سے تسلیم کرنے پر تیار نہ تھا - پیلےتی‌نیٹ کے کیل‌ونیوں کی مخالفت کرتے کرتے اےریس‌تس آخرکار فرد کی آزادی اور سیاسی اقتدار کا حامی بن گیا - وہ آخر تک یہی کہتا رہا کہ شرک اور گناہ جرم کی تحت میں لائے جا سکتے ہیں ' اور سیاسی حاکم محتسب کی مدد اور رہنمائی کا محتاج نہیں - لیکن رفتہ رفتہ یہ مشہور ہوگیا ' یا اس کے دشمنوں نے مشہور کر دیا کہ وہ مذہبی

Palatinate—[۱]

Geneva—[۲]

عقائد کے رد و بدل کو بھی سیاسی حاکم کے اختیارات میں شامل سمجھتا ہے۔

اےریس‌تس کی تعلیم دراصل لوتھر اور کالون کے سیاسی عقیدوں کی درمیانی کڑی ہے۔ لوتھر نے کلیسا کو ریاست میں مدغم کردیا، کالون نے، جیسے کہ بعد کو بیان ہوگا، ریاست کو کلیسا کا ایک آلہ بنا دیا۔ اےریس‌تس کلیسا اور ریاست کو جداگانہ ہستیاں نہیں مانتا، مگر ان کے عمل کو جدا قرار دیتا ہے، اور اس کے خیال میں نہ ریاست کو کلیسا کے ماتحت ہونا چاہئے نہ کلیسا کو مذہبی معاملات میں ریاست کے زیر اثر۔ سزائیں دینا سیاسی حاکم کا کام ہے، دینی مسائل طے کرنا مذہبی رہنماؤں کا، اور ملت کے حق میں بہتر یہی ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے معاملات میں دخل نہ دیں، اور ایک دوسرے کے اختیارات چھیننے کی کوشش نہ کریں۔ چونکہ اےریس‌تس کے خیالات ایک لڑائی کی مخالفت کے سلسلے میں ظاہر ہوئے، اس لئے وہ کافی واضح نہیں ہیں اور انہیں ایک ایسے فلسفے کا خاکہ سمجھنا چاہئے جس میں دین اور دنیا، ریاست اور کلیسا دونوں کی ہم‌آہنگی اور خود مختاری قائم رکھی گئی ہے اور دونوں کا حق ادا کیا گیا ہے۔

اےریس‌تس کی سیاسی تعلیم اس کے ذاتی غور و فکر کا نتیجہ تھی۔ مذہبی عقائد کے اعتبار سے وہ سوئس مصلح تسونگلی [۱] کا پیرو تھا۔ تسونگلی نے کلیسا اور ریاست کے تعلقات کی نسبت کوئی خیال نہیں ظاہر کیا اور اس کی ضرورت بھی کبھی پیش نہیں آئی۔ اس کی شخصیت ایسی تھی کہ وہ اپنے وطن سوئٹزرلینڈ کے کینٹن [۲] تسوریخ [۳] کی ذہنی اور سیاسی زندگی پر بالکل حاوی ہو گیا، اور عقیدے اور کلیسائی نظام کی جو اصلاحیں اس نے تجویز کیں وہ کینٹن کے حاکم خود ہی عمل میں لے آئے۔ یہ کارروائی اس اصول پر مبنی تھی کہ قوم اپنے سیاسی نمائندوں کے واسطے سے اپنی مذہبی زندگی کو جو رنگ چاہے دے سکتی ہے اور تسونگلی نے یہ اصول تسلیم کیا تھا۔ وہ رواداری کا قائل

[۱]— Zwingli (۱۴۸۴–۱۵۳۱)

[۲]— سوئٹزرلینڈ اس وقت مختلف کینٹنوں میں تقسیم ہوگیا تھا جو بڑی حد تک خود مختار تھے۔

[۳]— Zurich

تھا ' بشرطیکہ انجیل کی تعلیم کی خلاف ورزی نہ کی جائے ' اور لوتر کی طرح وہ بھی حاکم کی فرماں برداری کی تلقین کرتا تھا - اسی وجہ سے پہلے تی نہت میں اے ریس تس ان مصلحتوں کی مخالفت کرسکا جو ریاست کو احتساب کا ایک آلہ بنانا چاہتے تھے - لیکن تسونگلی کے پیرووں کا حلقہ بہت محدود رہا ' اے ریس تس جس اصول کی تعلیم دینا چاہتا تھا اسے سمجھنے میں لوگوں نے غلطیاں کیں ' اور سیاسی اصلاح کے حامیوں میں یا تو لوتر اور اس کے پیرووں کا اثر رہا جو ریاست کا مذھبی رتبہ بڑھانے کی فکر میں تھے یا کیلون کے مقلدوں کا ' جو ریاست کو مذھبی عقیدوں کے استحکام کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے -

کیلون (۱۵۰۹-۱۵۶۴) ایک فرانسیسی تھا جو اپنے عقائد کی بنا پر جلاوطن کردیا گیا تھا - اس نے فرانس سے بھاگ کر جینی وا میں پناہ لی اور مشہور تصنیف " مذھب عیسوی کے احکامات اور ادارے " [۱] شائع کی ' جس میں اس نے اپنے مذھبی اور ضمناً سیاسی عقیدے بیان کئے - اس کی بحث ربط اور ترتیب ' صاف اور سلجھی ہوئی دلیلوں کا ایک مثالی نمونہ ھے ' اور اس کی عبارت اس قدر واضح ھے کہ شک اور شبہے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رھتی - کیلون نے روحانی زندگی اور روحانی مقاصد کو انسان کی توجہ اور جد و جہد کا مرکز قرار دیا ھے ' اور اس کی سیاسی تعلیم اسی اصول سے اخذ کی گئی ھے - اس کے نزدیک حاکم کا سب سے اھم فرض مذھب اور عام اخلاق کو ترقی دینا ھے ' اور حکومت کا نظام بادشاھی ھو یا اشرافیہ یا جمہوریت ' ھر صورت میں اس مقصد کو ھمیشہ مدنظر رکھنا چاھئے - یہ مقصد کیلون مذھبی اور سیاسی نظام کو ھم آھنگ یا ایک ذات کرکے حاصل نہیں کرنا چاھتا ' مذھبی نظام کا جدا ھونا اور سیاسی اداروں پر حاوی ھونا لازمی ھے - اس میں شک نہیں کہ ریاست دنیاوی اداروں میں سب سے برتر اور احترام کی سب سے زیادہ مستحق ھے ' مگر اس کی عظمت سے مذھبی نظام کے اقتدار میں فرق آیا تو خود ریاست کا بلکہ خود انسانی زندگی کا مقصد فوت ھو جاتا ھے - کیلون کو یہ بھی گوارا نہیں کہ ریاست اپنے محدود دائرے میں خود مختار رھے ' یا مذھبی

Institutes of the Christian Religion (۱۵۳۵)—[۱]

معاملات کو دینی رہنماؤں پر چھوڑ کر صرف خالص سیاسی مسائل سے تعلق رکھے اور سیاسی فرائض انجام دے ' ضرورت اس کی ہے کہ وہ مذہبی رہنماؤں کے ماتحت اور بالکل دینی رنگ میں رنگی ہوئی ہو - ظاہر ہے کہ سیاسی نظام کو جو مرتبہ کیلون نے دیا ہے وہ محض تکلف ہے اور اس کا اصل مقصد ریاست کو مذہبی نظام میں مدغم کر دینا تھا - لیکن عملاً اس کا نتیجہ بالکل بر عکس نکلا - کیلون کے پیرووں نے ریاست کے نام سے اپنے مذہبی نظام کے اقتدار کو بڑھانے کی کوشش کی اور مخالفوں کی ضد میں انہوں نے ریاست کی طرف سے وہی دعوے کئے جو اپنے مذہبی نظام کے لئے کرتے تھے - اس طرح ان کی ذہنی اور عملی جد و جہد نے ریاست کے مرتبے کو گھٹانے کی جگہ اور بڑھا دیا -

کیلون کی تعلیم کا وہ حصہ جس کا تعلق فرمانبرداری سے ہے یورپ کی تاریخ اور سیاسی فلسفے کی نشو و نما میں سب سے اہم ثابت ہوا - لوتھر کی طرح کیلون بھی افراد کو بغاوت کرنے کا حق نہیں دیتا ' حاکم یا بادشاہ خواہ کتنی ہی زیادتیاں کرے ' لیکن رعایا کے نمائندوں اور ریاست کے عہدہ داروں کا فرض ہے کہ بادشاہ کو راہ راست پر لائیں ' اور مشورے ' نصیحت اور تنبیہ سے کام نہ چلے تو عملی مخالفت کی مناسب تدبیریں سوچیں - بادشاہ کی اطاعت اسی وقت تک کرنا چاہئے جب تک کہ وہ خدا کے احکامات کی خلاف ورزی نہ کرے ' جس کا مطلب یہ ہے کہ وفاداری کی شرط اتحاد مذہب ہے - اس طرح کیلونیوں کے لئے مذہب کی آڑ لے کر بغاوت کرنا بہت آسان ہو گیا ' اور نئے مذہبی فرقوں میں انہوں کی جماعت سب سے زیادہ مربوط اور منظم ' یعنی بغاوت کے لئے سب سے زیادہ موزوں تھی -

ان نئے فرقوں کے مقابلے میں رومی کلیسا نے کوئی نیا فلسفہ نہیں پیش کیا ' اور مذہبی اختلافات رفع کرنے کی ذرا بھی کوشش نہیں کی - ٹرنٹ [۱] کی مجلس عامہ نے ' جو سولہویں صدی کے وسط میں منعقد ہوئی ' بس اس قدر کار گزاری دکھائی کہ رومی کلیسا کے عقائد معین کر دئے - پاپا اور کلیسا کے اقتدار کی نسبت جو دعوے قرون وسطی میں کئے جاتے تھے ان میں اصولاً کوئی کمی نہیں کی گئی ' اگرچہ یہ ہر طرف محسوس کیا جا رہا

---

[۱] — Trent

تھا کہ ساری دنیا کی مطلق فرماں‌روائی کا حوصلہ کرنا مصلحت کے خلاف ہے - لیکن اگر رومی کلیسا نے مذہبی اور سیاسی حملے سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر نہیں اختیار کی تو اس کے معتقدوں میں یسوعیوں کی جماعت [۱] پیدا ہوگئی جس نے اس کی حمایت کا بیڑا اٹھایا اور صدیوں تک بہت کامیابی کے ساتھ لڑتی رہی - یہ جماعت جسے ۱۵۳۹ میں ایک ہسپانی اگناٹیوس لویولا [۲] نے قائم کیا ' ربط اور نظام کے لحاظ سے عجیب و غریب چیز تھی - فرد کا جماعت میں ' جماعت کا اپنے مقصد میں محو ہو جانا جیسا یسوعیوں کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے اس کا جواب کہیں نہیں ملتا ' اور قرون وسطے میں اجتماعی شخصیت کا جو تصور تھا اس کی اس سے بہتر اور کوئی مثال نہیں - قائم ہونے کے چند سال بعد یہ جماعت رومی کلیسا پر بالکل حاوی ہوگئی اور اسی کی جاں‌فشانی اور پیہم کوششوں نے رومی کلیسا کو نئی ذہنیت اور نئے مذہبی فرقوں کا مقابلہ کرنے کے لائق بنا دیا - اس جماعت کا خاص مقصد بچھڑوں کو ملانا اور گمراہوں کو راہ پر لاکر رومی کلیسا میں داخل کرنا تھا - مختلف یسوعی عالموں اور رسالہ‌بازوں نے جن سیاسی عقیدوں کا پرچار کیا وہ ہمیشہ اسی مقصد کو مد نظر رکھ کر اختیار کئے گئے تھے - اس سبب سے ان کی تعلیم میں بہت اختلاف ہے - کہیں وہ بادشاہوں کے حامی ہیں اور فرماں‌برداری کی نصیحت کرتے ہیں ' کہیں بادشاہوں کے دشمن اور جمہوریت کے دلدادہ - لیکن اس معاملے میں وہ اور فرقوں کے لوگوں سے زیادہ ابن‌الوقت اور مصلحت پرست نہیں تھے -

(۳)

قرون وسطے کے اخیر میں قانون دانوں نے بادشاہوں کو قانون‌سازی کے اختیارات دینے کی جو کوشش کی وہ خود مختار ملکی اور قومی ریاست کے وجود میں آنے کی علامت تھی - یہ کوشش اس بات کو بھی ظاہر کرتی ہے کہ بادشاہی سیاسی تخیل اور زندگی پر حاوی ہو گئی تھی - بادشاہ کی ذات کے لئے قانون وضع کرنے اور بدلنے کا حق اس وجہ سے طلب کیا گیا کہ ہر ملک میں کسی نہ کسی حد تک رسمی قانون کا رواج

[۱]—Society of Jesus یا Jesuits

[۲]—Ignatius Loyola (۱۴۹۱—۱۵۵۶)

تھا اور رعایا کے نمائندوں کی ایسی جماعتیں تھیں جو رسمی قانون کے رو سے اصل قانون‌ساز ہونے کا دعویٰ کرتی تھیں۔ بادشاہوں اور بادشاہی کے حامیوں کو معلوم تھا کہ اگر ان نمائندوں کے اختیارات تسلیم کرلیے گئے تو ملک میں امن قائم رکھنا محال ہوجائے گا، نمائندوں کی جماعتوں کو بہت بڑا اندیشہ تھا کہ اگر وہ اپنے خاص حقوق سے دست بردار ہوگئیں تو پھر بادشاہوں پر کسی قسم کا دباؤ نہ رہے گا۔ اس طرح ہر ملک میں دو سیاسی فرقے ہوگئے، ایک بادشاہی کا حامی تھا، دوسرا رسمی قانون، دستوری آزادی اور رعایا کی ایک گونہ خود مختاری کا، اور ان کی کشمکش نے سیاسی زندگی میں ایک ہیجان پیدا کردیا۔

اس موقع پر مذہبی اختلافات بھی نمودار ہوئے۔ بادشاہ جس طرح اپنے اقتدار کو ان پابندیوں سے آزاد کرنا چاہتے تھے جو ریاست کے اندرونی اداروں اور جماعتوں کے حقوق نے اس پر عائد کی تھیں، ویسے ہی وہ پاپا کے بین الاقوامی تسلط کو توڑنے کی فکر میں بھی تھے۔ جس وقت یہ مذہبی فرقے قائم ہوئے، یورپ کی اکثر ریاستوں میں کلیسا پر ملکی اور قومی رنگ چڑھ چکا تھا، لیکن شاید فرانس کے سوا کہیں اس حد تک نہیں کہ بادشاہوں کو اطمینان ہوجائے۔ لوتھر فرانس میں پیدا ہوتا تو غالباً اسے کامیابی نہ ہوتی، کیونکہ وہاں بادشاہ، ملکی کلیسا یا قوم کو پاپا اور رومی کلیسا سے کوئی خاص شکایت نہیں تھی، اور ملکی کلیسا اس طرح سے بادشاہوں کے قبضے میں آچکا تھا کہ پاپا کی مداخلت سے شاہی اقتدار کو صدمہ پہنچنے کا ڈر نہیں تھا۔ لیکن جرمنی میں حالات بہت مختلف تھے۔ ملک کا ایک خاصا حصہ کلیسا کی ملک تھا۔ کلیسائی حاکم پاپا کی فرماں‌برداری سے کبھی انکار نہیں کرسکتے تھے، اور ان کے ذریعے سے پاپاؤں کا جرمنی کی سیاسی زندگی پر بہت اثر پڑتا تھا۔ پاپا اپنے اثر سے ناجائز فائدہ بھی اٹھاتے تھے، اور ان سے جرمنی کے اکثر بادشاہ اور جرمن قوم کا ایک بہت بڑا حصہ بالکل عاجز آگیا تھا۔ لوتھر کی حمایت کرنے میں عوام کا فائدہ ہوتا یا نہ ہوتا، بادشاہوں کا اس میں ہر طرح سے فائدہ تھا، اور اسی سبب سے لوتھر کی تعلیم کا اتنا چرچا ہوا۔ بعض بادشاہ کھلم کھلا اس کے پیرو بن گئے، لیکن جنہیں لوتھر کی تعلیم سے دلچسپی نہیں تھی انہوں نے بھی موقع کو غنیمت جانا اور پاپاؤں سے شرکت اور مداخلت دور کرنے کی پوری پوری اجرت وصول کرنا چاہی۔

رعایا، مذہب کے معاملے میں اتنی خود غرض اور بے اصول نہیں تھی جتنے کہ بادشاہ تھے - یورپ کے ہر ملک میں شاہی اقتدار کو فروغ اس وجہ سے ہوا تھا کہ عام رعایا کو امیروں اور جاگیرداروں کے ظلم سے صرف شاہی اقتدار میں پناہ مل سکتی تھی' مگر بادشاہ اور رعایا کے تعلقات ابھی اتنے گہرے نہیں تھے کہ کسی سخت آزمائش کو برداشت کرسکیں - جب رعایا اور بادشاہ کے درمیان مذہبی اختلاف ہوا تو دونوں ایک دوسرے سے بدظن ہوگئے ' بادشاہوں کو اندیشہ تھا کہ یہ اختلاف کبھی نہ کبھی سیاسی رنگ ضرور اختیار کرے گا ' رعایا کو خوف تھا کہ شاہی اقتدار ان کے خلاف استعمال کیا گیا تو ان کا مذہب پنپ نہ سکے گا - یہ خیال عام طور سے پھیلا ہوا تھا کہ مذہبی اختلاف سیاسی اتفاق کا دشمن ہے ' مدبر ' رومی کلیسا اور نئے مذہبی فرقوں کے رہبر سب یکساں رواداری کو اپنے دین اور وقت کی مصلحت کے خلاف سمجھتے تھے - غرض اس طرح سب کے سب ایک چکر میں پڑکر رہ گئے - اگر کسی ملک میں ایک مذہب کے لوگوں کی اکثریت تھی تو انہوں نے ریاست کے ذریعے سے غیر مذہب کے پیروؤں کو مٹانا چاہا ' ادھر یہ اس پر مجبور ہوگئے کہ متفق اور منظم ہوکر اپنی جان بچانے کے لئے لڑیں -

جب لڑائی کی نوبت آگئی تو وہ اقلیت جو پہلے ہی سے مشرک سمجھی جاتی تھی باغی بھی کہی جانے لگی' اور بادشاہوں اور مدبروں نے اپنا فرض سمجھ لیا کہ اسے مذہب اور سیاسی رویہ بدلنے پر مجبور کریں - یعنی مذہبی اور سیاسی مخالفت میں فرق کرنا ناممکن ہوگیا ' اور ہر خیال کے لوگ اس پر مجبور ہوئے کہ ایک سیاسی فلسفہ گھڑ کر اپنے مذہب کو دشمنوں سے بچائیں اور اپنے طرز عمل کو جائز ثابت کر دکھائیں -

ان فلسفوں کا رنگ اور رجحان ملک کی سیاسی حالت کے مطابق تھا - ہم کو ان میں بہت کم ایسے نظریے اور دلیلیں ملتی ہیں جو اس زمانے کے تخیل کی جدت قرار دی جاسکیں ' یا جنہوں نے کسی نظام یا ادارے کی شکل میں سیاسی زندگی کو فیض پہنچایا ہو - جو کچھ اہمیت اس دور کی سیاسی بحثوں کی ہے وہ صرف اس سبب سے ہے کہ ان میں تمام مروجہ سیاسی عقائد کی سختی سے تنقید کی گئی' لوگ ان مسائل کی طرف متوجہ ہوئے جو سیاسیات کی جان ہیں اور بھٹکتے بھٹکتے آخر کار

سیدھے راستے پر پہنچ گئے - سیاسی نظریوں کا اس وقت محض ایک بہانہ تھا ، ورنہ اصل میں لوگوں کے پیش نظر شخصی آزادی تھی، اور اسی کو سب حاصل کرنے کی فکر میں تھے - لیکن اسی مقصد نے سب کو ایک بحث میں اُلجھا دیا جس میں انہیں یہ طے کرنا پڑا کہ ریاست کیا چیز ہے، اس کا مقصد کیا ہے اور کیا ہونا چاہئے، اس کے اختیارات کی نوعیت کیا ہے، ان اختیارات کی ابتدا کہاں ہوتی ہے اور انتہا کہاں ہے، افراد کے حقوق کیا ہیں اور کیونکر حاصل ہوئے، ان حقوق کی حفاظت کے لئے وہ ریاست کی مخالفت کرسکتے ہیں یا نہیں - خود ان مسائل پر بحث کرنے والے اکثر اپنے اصل موضوع سے غافل تھے، اس وجہ سے ان کے خیالات کا مطالعہ کرنے والا بھی غلط فہمی میں پڑجاتا ہے، اور وہ امر بہت دور از کار معلوم ہوتے ہیں - اس بحث کا جو انجام ہوا وہ بھی کسی فریق کے مقصد اور خواہش کے مطابق نہیں تھا ، اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کون ٹھیک کہتا تھا اور کون غلط ، لیکن خیالات اور حوصلوں کی اس جنگ میں یورپ کے موجودہ سیاسی نظام کی بنیاد پڑی اور اس آزادی کے بیج بوئے گئے جو اس نظام کا سرمایۂ ناز ہے -

دوسرا باب

بادشاہی اور فرماں روائی

۱-" خداداد حق "

قرون وسطیٰ کے شروع ہی میں یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ پاپا اور کلیسا کی طرح بادشاہ بھی دنیا میں خدا کی نمائندگی کرتے ہیں اور ان کا احترام اور ان کی فرماں برداری اتنا ہی اہم فرض ہے، جتنی کہ پاپا کی اطاعت۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں اس پرانے خیال نے " بادشاہوں کے خداداد حق " کی صورت میں نیا جنم لیا اور یہ ایک دینی اور سیاسی عقیدہ بن گیا جس کی خاطر اس کے معتقد خون بہانے کو تیار تھے۔ اس عقیدے کا رواج زیادہ تر انگلستان میں رہا، لیکن اس کے معتقد اور ملکوں میں بھی ملتے ہیں، اور اس نے اپنی دینی اور اخلاقی حیثیت زیادہ تر " خداپرست بادشاہ "، " تہذیبی ریاست " اور ملکی اور قومی کلیسا کے اس تصور کی بدولت حاصل کی جس کا بانی لوتر تھا۔ پاپاؤں نے اپنی ہمہ گیر فرماں روائی کے متعلق خاموشی اختیار کرلی تھی، لیکن رومی کلیسا کے پیرو ہر جگہ بادشاہوں کا دینی اقتدار مٹانے اور ملکی کلیساؤں کو دوبارہ پاپاؤں کے ماتحت کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ رائے عامہ مشرک بادشاہوں کو قتل کرنا تک جائز سمجھتی تھی، اور شرک کی تعریف ہر شخص اپنے مذہب اور عقیدے کے مطابق کرتا تھا۔ اس صورت میں ملک کی دینی اور سیاسی زندگی کو فتنہ انگیز اثرات سے محفوظ رکھنے کی یہی تدبیر تھی کہ حکومت کے نظام اور ملکی اور قومی کلیسا کے وجود کو مذہبی رنگ میں رنگ دیا جائے، اور عقیدے کا جواب عقیدے، تعلیم کا تعلیم سے دیا جائے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ " خداداد حق " کے ماننے والے سب مکار تھے۔ انہیں حالات نے اس پر مجبور کیا کہ اپنے عقائد کے ایک خاص پہلو

کو واضح کریں اور اس پر زور دیں۔ انھوں نے بادشاہ کے اقتدار کو مسلّم قرار دیا تو یہ فرض کر کے کہ وہ اسی مذہب پر قائم رہے گا جو ان کا اپنا اور سرکاری کلیسا کا تھا [۱]۔ کلیسا سرکاری ہونے سے حکومت کا ایک محکمہ تو بن جاتا تھا، مگر اس میں یہ خوبی تھی کہ وہ بغیر اپنی مذہبی شان اور اپنا روحانی مرتبہ کھوئے اور ریاست بغیر اپنے سیاسی فرائض سے غفلت برتے قوم کی روحانی ضروریات پوری کرسکتی تھی۔ لوتھر نے کلیسا کے لئے یہی حیثیت تجویز کی اور انگلستان کے سرکاری کلیسا کے قائم کرنے کا بھی یہی منشاء تھا کہ وہ ریاست کی مذہبی شان کا مظہر بن جائے "خداداد حق" کے نظریہ میں بادشاہ سے زیادہ خالص سیاسی اور دنیاوی زندگی کی عظمت اور اس کے فرائض کی اہمیت کا دعویٰ مضمر تھا، اور سچ پوچھئے تو "حکومت یا سیاسی اقتدار کی جانب سے جو دعویٰ بھی کیا جائے وہ خداداد حق کا دعویٰ ہوتا ہے" [۲]۔

سولھویں صدی سے، "جب خداداد حق" کے تصور نے نیا جنم لیا، سترھویں صدی کے آخر تک، جب انگلستان میں بھی اس کی کوئی علمی حیثیت نہیں رہ گئی تھی، یہ تصور برابر شکل بدلتا ہوا نظر آتا ہے۔ پہلے اس تصور میں مذہبی رنگ غالب تھا، بعد کو سیاسی رنگ زیادہ گہرا ہوگیا۔ پہلے اس کا انحصار انجیل کی آیتوں پر تھا، بعد کو اسے علم اور عقل کے رو سے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی گئی۔ پہلے اسے رواج دینے کا مقصد بادشاہ کے مرتبہ کو بڑھانا تھا، بعد کو یہ ہو گیا کہ بادشاہی کی فضیلت حکومت کے دوسرے طریقوں پر ظاہر کی جائے۔ جرمنی میں شروع سے آخر تک اس کی نوعیت مذہبی اور تہذیبی رہی، مگر اس کا تعلق زیادہ تر جذبات سے تھا، اور اس پر علمی رنگ نہیں چڑھا۔ فرانس میں مذہبی جھگڑوں کے وقت "خداداد حق" کے حامی عموماً قانون‌داں اور مدبر تھے، اس لئے وہاں اس

[۱]— Figgis : Divine Right of Kings صفحہ ۱۰۴ — جب ۱۶۸۸ میں اس بات کا یقین ہو گیا کہ شاہ جیمز دوم (James II) رومی کلیسا کا پیرو ہے تو سرکاری کلیسا کے ارکان بھی اس کے خلاف ہو گئے حالانکہ "خداداد حق" کا سب سے زیادہ زور شور انھیں حلقوں میں تھا۔

[۲]— ایضاً، صفحہ ۱۷۷۔

کی قانونی اور سیاسی نوعیت زیادہ نمایاں رہی - سولھویں صدی کے بعد ' جب بادشاہی مستحکم ہو گئی ' اور لوئی چہاردہم [۱] کے عہد میں عروج پر پہنچی تو " خداداد حق " کے نظریے کا سیاسیات سے کوئی واسطہ نہیں رہا ' اور وہ لوئی چہاردہم کے عہد کے مشہور اسقف بوسوئے [۲] کے وعظوں میں محض بادشاہ پرستی کی شکل میں نظر آتا ہے - انگلستان میں اس نظریے کا عروج اور زوال بہت باقاعدہ ہوا ' اور یہاں وہ ہر بھیس میں دکھائی دیتا ہے -

" خداداد حق " کے معتقد در اصل ایک مضبوط مرکزی حکومت چاہتے تھے جو مذہبی اور سیاسی مخالفوں کا مقابلہ کر سکے - وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ ریاست ایک جسم نامی ' ایک فطری ادارہ ہے ' اور سیاسی مصلح اسی وقت کامیاب ہو سکتے ہیں جب وہ اس حقیقت کو ذہن نشین کر لیں - لیکن اس خیال کو ادا کرنے میں لامحالہ وہی طریقہ برتا گیا اور وہی اصطلاحیں استعمال کی گئیں جو اس زمانے میں رائج تھیں - سر رابرٹ فلمر [۳] نے اپنی تصنیف میں ' جو ۱۶۸۱ میں شائع ہوئی ' مگر لکھی بہت پہلے گئی تھی ' انجیل کی آیتوں کے ساتھ ساتھ عقل اور قانون فطرت کے رو سے بادشاہی کو حکومت کا بہترین طریقہ اور انسانی سیرت اور تاریخ کا عین مقتضا ثابت کرنا چاہا - مخالفوں کی دلیلوں کا جواب دینے میں وہ بہت کامیاب رہا ' سیاسی بحث میں تاریخ اور طرز معاشرت کو شامل کرکے اس نے ایک نقطۂ نظر پیش کیا جو بجائے خود نہایت صحیح ہے ' لیکن وہ حقیقت نہیں ' صرف حقیقت کی طرف اشارہ ہے - فلمر کی تصنیف کا مطالعہ کرکے اس کی روشن خیالی کا احساس نہیں ہوتا اور اس کے نظریوں کی قدر صرف انگلستان کے دیہاتی شرفا نے کی ہے -

" خداداد حق" کے معتقدوں کو اپنے خیالات کے ظاہر کرنے میں وقت کی مصلحت کا بھی لحاظ کرنا پڑتا تھا - سولھویں اور سترھویں صدیوں میں فساد کا ایک بہت بڑا سبب یہ تھا کہ تاج و تخت کے بہت سے دعوے دار تھے اور وہ لوگ جو مذہب کی بنا پر بادشاہ وقت کے مخالف تھے ان دعوے داروں

Louis XIV—[۱]

Bossuet—[۲]

" Patriarcha, or اس کی تصنیف کا عنوان (—۱۶۵۳) Sir Robert Filmer—[۳]
The Natural Power of Kings " ہے -

کی آڑ لے کر اپنا مطلب حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں - اس لئے انھوں نے بادشاہوں کے " خداداد حق " کو ایک ورثہ قرار دیا ' جو صرف وارث قانونی کو مل سکتا تھا - فرانس کی مذہبی جنگوں میں جب سلطنت کے دو دعوے دار ہو گئے تو هنری چہارم [1] کے حامیوں نے اس کے قانونی اور " خداداد حق " کو بہت چلایا ' اور انگلستان میں جب جیمز اول تخت پر بیٹھا تو اس نے اور اس کے طرف داروں نے بھی " خداداد حق " کے موروثی ہونے پر بہت زور دیا ' کیوں کہ جیمز کے علاوہ اور لوگوں کو بھی تخت پر حق پہنچتا تھا - انگلستان کی خانہ جنگی کے زمانے میں موروثی حق کو خاص حرمت حاصل ہو گئی اور فلمر نے بادشاہ کے مرتبہ اور اس کے اختیارات کو اسی حق پر منحصر رکھا -

موروثی حق پر اصرار کرنے کی ضرورت اسی وقت ہوتی تھی جب بادشاہی کے ایک سے زیادہ دعوے دار ہوں - لیکن بادشاہ کے اختیارات کا سوال ہر لمحہ پیدا ہوتا رہتا تھا اور " خداداد حق " کے بعض معتقدوں نے بادشاہ کی حمایت کرتے ہوئے فرماں روائی کے مفہوم کو واضح کرنے میں بہت مدد دی - ان کے نزدیک صرف بادشاہ قانون وضع کرنے کا مختار تھا ' بادشاہ کے تمام احکام بھی قانون کی حیثیت رکھتے ہیں - اگر کوئی اس کے حکم کی تعمیل سے انکار کرتا تو وہ سزا کا مستحق ہو جاتا تھا ' اور بادشاہ کے حکم کی خلاف ورزی اگر روا تھی تو اس شرط کے ساتھ کہ اس کی سزا بھگتی جائے - ہم دیکھ چکے ہیں کہ قرون وسطیٰ کے آخر میں قانون دانوں نے بادشاہ کو موضوعہ قانون میں تبدیلی اور ترمیمیں کرنے کا اختیار دے دیا تھا - مگر موضوعہ قانون میں قانون کی صرف ایک قسم داخل تھی اور اس پر اختیار رکھنے سے بادشاہ قانون فطرت کی پابندیوں سے آزاد نہیں ہو جاتا تھا - سولہویں اور سترھویں صدیوں میں قانون فطرت حکومت کے مخالفوں کا ایک ہتھیار بن گیا تھا ' اسی لئے حکومت کے حامیوں نے قانون فطرت کو محض علمی اور عقلی چیز قرار دے کر بادشاہ کو اس کے " خداداد حق " کی بنا پر اس قانون کی ماتحتی سے آزاد قرار دیا - بادشاہی ایک خود مختار اور مستقل قوت بن گئی جو اپنے ماتحتوں کے لئے قانون کی صورت میں احکامات جاری کرتی ہے ' اور قانون سازی کا رعایا کی مرضی اور ارادے سے اصولاً کوئی تعلق نہیں رہا -

[1] — Henry IV

٢—ژاں بوداں

ملکی ریاست اور شاہی فرماں روائی کی نسبت حکومت کے حامیوں کے جو نظریے تھے وہ ایک فرانسیسی قانون داں کی تصانیف میں سب سے زیادہ صحیح اور سلجھے ہوئے طریقے سے پیش کئے گئے ہیں - ژاں بودیں [١] صرف عالم ہی نہیں تھا ' اس نے عملی سیاسیات میں خاصا حصہ لیا ' اور مذہبی جھگڑوں کے زمانے میں " پولی تیک " [٢] کا جو فرقہ پیدا ہوا اس کا وہ بھی ایک رکن تھا - پولی تیک فرقے اور " خداداد حق " کے معتقدوں میں بہت سی باتیں مشابہ تھیں ' فرق صرف اتنا تھا کہ پولی تیک فرقہ اپنے عقیدوں کے ایک پہلو پر زور دیتا تھا اور " خداداد حق " کے معتقد دوسرے پہلو پر - پولی تیک فرقے کے لوگ دنیادار تھے اور افادیت پرست ' بادشاہ کے " خداداد حق " کو انہوں نے ریاست کا فطری حق بنادیا اور بادشاہی سے عقیدت انہوں نے اس طرح سے ظاہر کی کہ ریاست کو مذہب پر ' اور اپنی قومیت کو پاپا کے اقتدار پر قربان کرنے سے انکار کردیا - موروثی حق کے وہ بھی قائل تھے اور تابعداری کے اصول کو ' جس کی پیروی میں جیمز دوم کے زمانے میں انگریزی کلیسا والے کچے نکلے ' انہوں نے اس حد تک پہنچایا کہ غیر مذہب کے بادشاہ کی اطاعت بھی فرض کردی - پولی تیک رواداری کے بھی حامی تھے ' اگرچہ وہ اس مسئلے کو صرف سیاسی مصلحت کے نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے - ان کے نزدیک سیاسی اتحاد کے لئے مذہبی اتحاد لازمی تھا ' اور اس لئے ان کا خیال تھا کہ اگر مذہبی اختلافات جبراً مٹائے جاسکیں تو انہیں ضرور مٹادینا چاہئے ' لیکن اگر کوئی نیا مذہب یا نئے عقیدے اس قدر پھیل جائیں کہ انہیں مٹانے کی کوشش میں ریاست کو صدمہ پہنچنے کا اندیشہ ہو تو رواداری اختیار کرنا چاہئے - سیاسی مدبر اور فلسفی کا اصل مقصد ریاست کو محفوظ رکھنا ہے ' اور اس مقصد پر اور سب کچھ قربان کیا جاسکتا ہے -

پولی تیک کی طرح بودیں بھی بادشاہی کا دلدادہ اور ریاست کا پرستار تھا ' مگر اس کی خاص صفت یہ ہے کہ اس نے اپنے علمی نظریے کو اپنے جذبات سے متاثر نہیں ہونے دیا ' اور سیاسیات کے مسائل پر نہایت ٹھنڈے دل سے

(١٥٩٦—١٥٣٠) Jean Bodin—[١]

Politiques—[٢]

غور کیا - اس کے زمانے میں سیاسی بحث زیادہ تر بے بنیاد فرضیے قائم کرکے ہوا کرتی تھی ' اس میں زندگی کے مشاہدے اور تاریخ کے مطالعے کو بہت کم دخل دیا جاتا تھا ' اور ظاہر ہے کہ ایسی بحث کی علمی قدر کیا ہوسکتی ہے - بودین نے اپنے سیاسی فلسفے کے کسی پہلو کو کمزور نہیں چھوڑا اور کسی ایسے امر کو نظرانداز نہیں کیا جس کا اثر سیاسی زندگی اور مسائل پر پڑتا ہو - " تاریخ کے سمجھنے کا آسان طریقہ " جو اس کی سیاسی تصنیف " ریاست پر چھ مقالے " سے کچھ عرصہ پہلے شایع ہوئی ' اس کے سیاسی نظریوں کی تاریخی بنیاد ہے ' اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ بودین کی نظر کتنی وسیع تھی اور اس کا فلسفہ اس زمانے کی رسالہ بازی سے کس قدر بلند تھا -

" تاریخ کے سمجھنے کا آسان طریقہ " ایک کتاب ہے جس میں بودین نے اپنا فلسفۂ تاریخ بیان کیا ہے - اس کے فلسفے میں کوئی گہرائی نہیں ' لیکن اس میں بہت سی باتیں ہیں جن کا اس زمانے کے اور بعد کے سیاسی خیالات پر بہت گہرا اثر ہوا - بودین نے ہزارہا مثالیں دے کر یہ واضح کیا ہے کہ معاشرتی اور سیاسی اداروں کو آب و ہوا ' مقام اور قومی سیرت سے کیا تعلق ہے اور اگرچہ اس کے عقیدوں کو علم‌الانسان کی ابتدا نہیں کہا جا سکتا ' پھر بھی اس نے لوگوں کو سیاسی اداروں کی تاریخ اور ان کی تدریجی نشو و نما کی طرف متوجہ کیا اور ہم بودین کو " تاریخی " نقطۂ نظر کے بانیوں میں شمار کر سکتے ہیں - ارسطو کی طرح بودین نے اجتماعی زندگی کا سلسلہ خاندان سے شروع کیا ہے ' مگر اس کی نظر میں خاندانی زندگی اور معاشرت کے کئی طریقے تھے جو ارسطو کے مطالعے میں شامل نہیں تھے اور ہو بھی نہیں سکتے تھے ' جیسے رومیوں اور یہودیوں کا طرز معاشرت - ایک اور لحاظ سے بھی بودین نے واقعی بہت بڑی جدت کی ' اور ایک حقیقت بیان کی جسے قرون وسطی کے فلسفی صدیوں سے جھٹلاتے چلے آرہے تھے ' یعنی یہ کہ انسانی زندگی اور اداروں میں تبدیلیاں ہوتی آئی ہیں اور ہونا چاہئیں ' کیونکہ انسانی سیرت کا تقاضا یہی ہے اور انسان نے شروع سے اس وقت تک تنزل نہیں کیا ہے بلکہ ترقی کی ہے - انسانی تاریخ کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ نظریہ مہمل ہے ' لیکن اس میں شک نہیں کہ رومی شہنشاہی کے زوال سے بودین کے زمانے تک

یورپی نسلوں نے ترقی ہی کی تھی ' اور اس کا خیال ان لوگوں کے عقیدوں سے بہت زیادہ صحیح تھا جو یہ سمجھتے تھے کہ بہشت سے نکالے جانے کے بعد انسان تنزل ہی کرتا رہا ہے اور یوں ہی تنزل ہوتے ہوتے قیامت آجائے گی ۔

یہ تھا بودین کے سیاسی نظریوں کا پس منظر ' اور ریاست کی جو تصویر اس نے کھینچی اس کے نقش زیادہ تر اسی کے مطابق ہیں ۔ اجتماعی زندگی خاندان سے شروع ہوئی ' دوستی نے خاندانوں میں تعلقات پیدا کرکے انہیں جماعتوں کی صورت دیدی ' اور جماعتوں نے ضرورت اور آسانی دیکھ کر مناسب مقاموں پر بستیاں بسائیں ۔ ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے انسان آزاد نہیں تھے ' جیسا کہ بودین کے زمانے میں اکثر سیاسی فلسفی سمجھتے تھے ' ان کے کوئی '' حقوق '' نہیں تھے جن سے دست بردار ہو کر وہ کسی قسم کی حکومت کی بنیاد ڈالتے اور اپنے آپ کو اس کے ماتحت کر دیتے ۔ بودین '' فرد '' کو اور اس کے حقوق کو تسلیم نہیں کرتا ' کیوں کہ فرد کبھی کوئی چیز تھا ہی نہیں ' اور ریاست قائم ہونے سے پہلے اگر حقوق تھے تو وہ صرف بزرگ خاندان کے تھے ' جو خاندان کے باقی اراکین پر حکومت کرتا تھا اور ان پر ہر قسم کا اختیار رکھتا تھا ۔ لیکن سیاسی اور خاندانی حکومت میں فرق ہے ۔ ریاست خاندان اور جماعت کی طرح خود بخود وجود میں نہیں آئی ' بلکہ قائم کی گئی اور عموماً جبراً قائم کی گئی ۔ ریاست خاندانوں اور انکی املاک کا مجموعہ ہے ' جس پر ایک فرماں روا قوت کی اور عقل کی حکومت ہوتی ہے ۔ ریاست کی پہچان شہریوں اور محکوموں کی تعداد یا ملک کی وسعت نہیں ہے بلکہ فرماں روا قوت کا موجود ہونا ۔ بودین نے عقل کو فرماں روا کے ساتھ اس نیت سے شریک کیا ہے کہ ریاست کے اخلاقی مقصد کو جتائے اور حکومت میں آئین انصاف کا لحاظ رکھنے پر زور دے ۔ لیکن اگر ریاست کے تاریخی پہلو کو دیکھا جائے تو اس کی تعریف میں عقل کو فرماں روائی کے ساتھ شامل کرنا واقعات کے رو سے بیجا معلوم ہوگا ' کیوں کہ ریاستوں کے اندر فرماں روائی اور کلی اختیار تو تاریخ میں ہر طرف نظر آئے گا ' مگر عقل اور اخلاقی مقصد بہت کم ۔ تاہم تاریخ پرستی کے باوجود بودین میں ایک حد تک عینیت بھی تھی ۔ وہ قانون فطرت کا معتقد تھا ' اور گو وہ اس قانون کو روحانی سے زیادہ مادی اور عقلی تصور کرتا ہے '

لیکن اس کی نظروں میں یہ قانون اچھے اور برے ' حق اور باطل کا ایک معیار ہے ' جس میں تبدیلیاں اور ترمیمیں کرنا فرماں‌روا کے اختیار میں نہیں اور جس کی پیروی فرماں‌روا پر لازم ہے - پھر بھی بودیں فرماں‌روائی کا ایسا گرویدہ ہے کہ وہ رعایا کو یہ طے کرنے کا حق نہیں دیتا کہ فرماں‌روا نے اس قانون کی خلاف ورزی کی ہے یا نہیں - اس معاملے کو فرماں‌روا اور اس کے خدا پر چھوڑ دینا چاہئے -

فرماں‌روائی کے معنی ہیں رعایا یا شہریوں پر ایسا اختیار رکھنا جو قانون سے محدود نہ ہو - یہ اختیار فرماں‌روائی اسی وقت کہلائے گا جب وہ سب سے اعلیٰ ہو اور اسی کے ساتھ مستقل بھی ہو - روم میں یہ قاعدہ تھا کہ خاص ضرورت کے وقت کل اختیارات ایک شخص کے ہاتھ میں دیدئے جاتے تھے جسے " مختار کل " کہتے تھے ' لیکن اس کا تقرر صرف ایک معینہ مدت کے لئے ہوتا تھا ' اس لئے وہ فرماں‌روا نہیں کہا جاسکتا - البتہ بادشاہ یا شاہی خاندان فرماں‌روا کہلائے گا - فرماں‌روائی کے مفہوم میں سب سے مقدم قانون وضع کرنے کا اختیار ہے ' اسی وجہ سے بودیں نے اسے موضوعہ قانون کا پابند نہیں رکھا ' کیوں‌کہ پھر یہ اختیار محض فرضی ہوجاتا ہے اور عدالت کے حکم اور فرماں‌روا کے وضع کئے ہوئے قانون میں کوئی فرق نہیں رہتا - پہلے کے وضع کئے ہوئے قانون کا فرماں‌روا پابند نہیں ' لیکن معاہدے کی پابندی اس کے لئے بڑی لازمی ہے ' خصوصاً اگر اس میں کسی اور فرماں‌روا کو دخل ہو ' جیسے صلح ناموں میں - اگر فرماں روا نے رعایا سے کسی قسم کا معاہدہ کیا ہو اور معاہدے کی پابندی حکومت کی شرط قرار دی گئی ہو ' تو بھی اس کی پابندی لازمی ہے ' اگرچہ اس کی پابندی ضرورت اور مصلحت پر منحصر ہے ' اور فرماں‌روا کو یہ طے کرنے کا حق ہے کہ پابندی کی ضرورت ہے یا نہیں - مگر سیاسی مذاق کا تقاضا کچھ بھی ہو ' بودیں فرماں‌روا کو کلی اختیارات دیتے ہوئے گھبراتا ہے اور موضوعہ قانون میں بھی اس نے " قوانین مملکت " [۱] کی ایک قسم ایسی رکھی ہے جس میں فرماں‌روا کو ترمیم اور تبدیلی کرنے کا اختیار نہیں - " قوانین مملکت " کی مثال کے طور پر اس نے فرانس کا " سیلک قانون " [۲] پیش کیا ہے ' جس کے مطابق

Leges Imperii—[۱]

Salic Law—[۲]

فرانس کی بادشاہی عورت کو یا بادشاہوں کی دختری اولاد کو نہیں مل سکتی - مگر یہ مثال " قوانین مملکت " کی نوعیت واضح نہیں کرتی اور بودین کا اصل مطلب ظاہر نہیں ہوتا -

قانون وضع کرنے کے علاوہ فرماں روا کے اور بھی اختیارات ہیں جنہیں اس کے وظائف سمجھنا چاہئے - دوسری ریاستوں کے تعلقات اور صلح اور جنگ کے مسائل کا طے کرنا ' عہدہ داروں کا تقرر ' مقدموں کا آخری فیصلہ ' مجرموں کو معافی دینا یا تجویز کی ہوئی سزا کو برقرار رکھنا ' تجارت کی نگرانی ' سکہ سازی اور لگان وصول کرنا - معاشی مسئلے بھی بودین کی توجہ سے محروم نہیں رہے ' اور اس کی تصانیف میں سے ایک ایسی بھی ہے جس میں اس نے معاشی مسائل پر بحث کی ہے - وہ اس خیال خام سے بچا رہا جس میں سترھویں صدی کے مدبر اور معاشیات کے عالم مبتلا ہوگئے کہ اصل دولت روپیہ ' یعنی سونا اور چاندی ہے ' اس لئے ہر ملک کو اس کی کوشش کرنا چاہئے کہ حتی الامکان مال باہر بھیجا جائے مگر اندر نہ آئے ' کیونکہ مال کی درآمد سے ملک کا روپیہ باہر چلا جاتا ہے - لیکن بودین میں قدامت پسندی بھی تھی - وہ زمین کے لگان کو ریاست کی آمدنی کا اصل ذریعہ سمجھتا ہے ' اور گو وہ اسے ریاست کا ایک فرض قرار دیتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے تجارت کو فروغ دے ' اس کے نزدیک ہرگز ریاست سے شایان شان نہیں کہ وہ درآمد یا برآمد کے محصولوں پر زیادہ بھروسا کرے ' یا ہسپانیہ کی طرح دوسرے ملکوں سے سونا چاندی حاصل کرکے اپنا خزانہ بھرلے -

فرماں روائی کا مفہوم صاف ظاہر کرنے کے علاوہ بودین نے سیاسی فلسفے کی ایک اور خدمت یہ بھی کی ہے کہ ریاست اور حکومت کے مفہوم کو جدا کردیا - ان دونوں میں فرق ارسطو نے بھی نہیں کیا تھا ' اس نے " شہری " کی جو تعریف کی وہ اسی وجہ سے ناقص رہی ' اور ریاست کا مرتبہ تو بلند رکھا گیا لیکن وہ ایک عجیب سی چیز ہوگئی جس کی ماہیت اور شکل طرز حکومت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے - بودین کا خیال تھا کہ ریاست ہی فرماں روا ہوسکتی ہے ' اور حکومت کا طریقہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ فرماں روائی کس طرح عمل میں آتی ہے - وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ فرماں روائی تقسیم ہو سکتی ہے اور اس کا ایک سے زیادہ حامل ہو سکتا ہے - اس طرح

محدود اور دستوری بادشاہی کا امکان ہی نہیں رہتا اور بودیں قرون وسطی کے ایک بہت مقبول نظریے کو رد کرکے ان جماعتوں کے تمام حقوق چھین لیتا ہے جو انگریزی پارلیمنٹ کی طرح بادشاہ کے اختیارات اور ملک کی فرماں روائی میں حصہ لینے کا خواب دیکھ رہی تھیں - حکومت کے اس کے نزدیک صرف تین طریقے ممکن ہیں ' بادشاہی ' اشرافیہ ' اور جمہوریت - بادشاہی کی البتہ تین قسمیں ہیں ' خود مختار ' جیسے ترکی اور روسی ' شاہی [۱] ' جیسے فرانس کی ' اور پھر آئینی [۲] ' جیسے یونان کے مختلف حصوں اور شہروں میں کبھی کبھی قائم ہوجاتی تھی - بودیں یہ تو مانتا ہے کہ اشرافیہ اور جمہوریت فرماں روا ہوسکتی ہیں ' مگر وہ بادشاہی کا ایسا گرویدہ ہے کہ اس کی توجہ اسی طرف رہتی ہے ' اور " بادشاہ " اور " فرماں روا " کو اس نے ہم معنی الفاظ کی طرح اس کثرت سے استعمال کیا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ وہ خود حکومت کے صرف ایک طریقہ کا قائل تھا ' یعنی بادشاہی - اگر یہ مان لیا جائے کہ اصل فرماں روا بادشاہ ہے تو پھر حکومت کا چاہے جو طریقہ بھی اختیار کیا جائے وہ مناسب ہے ' کیونکہ اس معاملے میں مصلحت اور آسانی کو سب سے زیادہ مدنظر رکھنا چاہئے -

بودیں نے " شہری " کی تعریف اپنے فرماں روائی کے نظریے سے اخذ کی ہے - " شہری " وہ آزاد شخص ہے جو کسی دوسرے کی فرماں روائی کے ماتحت ہو - یہ تعریف شہریوں کے حلقے کو بہت محدود کر دیتی ہے ' اس کے رو سے صرف بزرگ خاندان شہری ہو سکتے ہیں ' کیونکہ ہر شخص کسی نہ کسی خاندان کا رکن ہوتا ہے ' اور اگر وہ خاندان کا افسر نہ ہو تو وہ افسر کے ماتحت ہوتا ہے اور " آزاد " نہیں کہا جا سکتا ہے ' اس کا تعلق براہ راست فرماں روا سے نہیں ہوتا بلکہ بزرگ خاندان کے توسط سے ' اور شہری وہی ہو سکتا ہے جس کا تعلق فرماں روا سے براہ راست ہو - ارسطو کی طرح بودیں حکومت میں حصہ لینے کے حق کو شہریت کی شرط نہیں بناتا - وہ غلامی کے خلاف تھا ' مگر مساوات کا بالکل قائل نہ تھا اور اس نے ان لوگوں کا مذاق اڑایا ہے جو مساوات کے حامی تھے - اس کے نزدیک فرد کی کوئی سیاسی ہستی

---

[۱]—بودیں کی اصطلاح Royal Monarchy ہے -

[۲]—بادشاہی کی ان تینوں قسموں سے بودیں کی مراد غیر محدود ' محدود اختیارات کی اور مطلق العنان بادشاہی حکومت ہے -

نہیں ' اس لئے انفرادی حقوق بھی کوئی چیز نہیں ' اور جان اور مال کے سوا محکموں کے پاس وہ اور کچھ نہیں چھوڑتا جس پر فرماں روا کو اختیار نہ ہو - ایک سچے قانون داں کی طرح وہ اس کی تو بہت سی مثالیں پیش کرتا ہے کہ فرانس کے بادشاہوں نے ذاتی ملکیت کا احترام کیا ' مگر سیاسی حقوق کو بالکل نظر انداز کرتا ہے - اس کے زمانے میں حکومت کے مخالف ان حقوق کی آڑ لے رہے تھے جو شہروں اور صوبوں کی مجلسوں کو قرون وسطے میں حاصل تھے اور جن کے ثبوت میں اکثر شاہی سندیں بھی پیش کی جا سکتی تھیں - بودیں نے اس خاص نیت سے کہ ان حقوق اور سندوں کا بادشاہ کے خلاف استعمال نہ ہو سکے سندیافتہ انجمنوں کے متعلق وہی نظریہ اختیار کیا جو رومی قانون دانوں کا تھا ' یعنی اس سے انکار کر دیا کہ ان کی علیحدہ ہستی ہوتی ہے اور ان کے وجود کو بالکل فرماں روا کی مرضی پر منحصر کر دیا -

جماعتیں قائم کرنے کے حق کی طرح وہ خیالات کے اظہار کی پوری آزادی بھی رعایا سے چھین لیتا ہے ' مذہبی بحث مباحثے کو بند کر دینا ضروری قرار دیتا ہے اور ہتھیار رکھنے کے حق کو بھی قاعدے اور قانون کا پابند کرنا چاہتا ہے - رعایا کے اخلاق اور خیالات کی نگرانی اور درستی کے لئے محتسبوں کو مقرر کرنے میں اسے بہت بڑی مصلحت نظر آتی ہے ' اور وہ بادشاہ کو بھی وہی ادارے قائم کرنے کا مشورہ دیتا ہے جنھوں نے کیلونیوں کی جماعت کو اس قدر مضبوط کر دیا تھا - لیکن اس کی نظر کیلونیوں سے زیادہ وسیع تھی - تاریخ سے اس نے یہ سبق سیکھا تھا کہ انسانی معاشرت اور خیالات میں تغیر ہوا کرتا ہے ' اور احتساب کی تجویز اس نے اس غرض سے پیش کی ہے کہ ریاست کو ہر تغیر کی خبر رہے ' نئی تحریکیں شورش نہ پیدا کرسکیں ' بلکہ ریاست شروع ہی سے انھیں اپنے قابو میں کرلے ' ان کی رہبری کرے اور انھیں عام مفاد کا ایک ذریعہ بنالے - اس بحث میں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بادشاہی کو مستحکم اور مضبوط کرنے اور فرماں روائی کے حقوق محفوظ رکھنے کی بودیں کو کتنی فکر تھی - فرماں برداری کے متعلق اس کی جو رائے ہے وہ اس کی اصل نیت کو اور بھی واضح کر دیتی ہے - اس کے خیال میں عام رعایا کو فرماں برداری سے

انکار کرنے کا مطلق اختیار نہیں ۔ ریاست کے عہدے دار اگر دیکھیں کہ بادشاہ قانون فطرت کی صریحی خلاف ورزی کررہا ہے تو انہیں چاہئے کہ بادشاہ کو اس سے آگاہ کریں ، لیکن ایسے معاملات میں جہاں خلاف ورزی صریحی نہ ہو انہیں شاہی احکام کی تعمیل کرنا چاہئے ۔ موضوعہ قانون کا فرماں روا یوں بھی پابند نہیں ، قانون فطرت توڑنے کی صورت میں وہ صرف خدا کے حضور میں جواب دہی کرے گا ۔ اس کے حق میں بہتر تو یہی ہے کہ وہ قانون فطرت اور رعایا کے خیالات اور احساسات کا لحاظ کرے ، لیکن استبدادی ہونے سے بادشاہی یعنی فرماں روائی کے اختیارات میں کوئی فرق نہیں آتا ، اور ظالم بادشاہ کی اطاعت بھی لازمی ہے ۔

بودیں کی تصنیف بہت مقبول ہوئی اور اشاعت کے چند سال بعد ہی وہ کیمبرج یونیورسٹی کے نصاب میں داخل کرلی گئی ۔ یہ گویا اس کی خالص علمی حیثیت کی تصدیق تھی ، اور اس میں شک نہیں کہ بودیں نے خالص علمی نقطۂ نظر اختیار کرکے سیاسیات کی بڑی خدمت کی ۔ اس کا یہ دعوی تھا کہ فرماں روائی کا مفہوم بیان کرنے اور ریاست اور حکومت میں امتیاز کرنے میں اس نے جدتیں کی ہیں ، اور یہ صحیح بھی ہے ، لیکن جس سانچے میں اس نے اپنا فلسفہ ڈھالا وہ یونان میں تیار ہوا تھا ، اس نے صرف اس تجربے کو جو بعد کی تاریخ نے فراہم کیا کام میں لاکر اپنی روشن خیالی اور فلسفیانہ استعداد کا ثبوت دیا ۔ میکی آویلی کی تعلیم کا بھی اس پر خاصا اثر تھا ، اگرچہ اس نے سیاسیات کو اخلاق سے بے تعلق نہیں کیا ، اور اسے یہ سن کر بہت غصہ آتا کہ اس کے فلسفے اور میکی آویلی کی تعلیم میں کوئی مشابہت ہے ۔ لیکن سیاسی مصلحت بودیں کے فلسفے میں بہت نمایاں ہے ، اور اخلاقی آئین نہیں تو مذہبی عقیدے اور ذہنی آزادی کو اس نے بھی ریاست کی بہبودی پر قربان کر دیا ہے [1] ۔ فرماں روائی کی تعریف اس سے پہلے کسی نے نہیں کی تھی اور جہاں تک سیاسیات کے خالص علمی پہلو کا تعلق ہے ، فرماں روائی کے مفہوم کا صاف اور واضح نہ ہونا واقعی ایک بہت بڑی کمی تھی ۔ لیکن بودیں نے جو تعریف کی ہے وہ صرف قانونی ہے اور بالکل یک طرفہ ۔ اس کا

---

[1]— Meinecke : Die Idee der Staatsraeson ، دوسرا باب ۔

فرماں‌روا ریاست کے اندر ایک قوت ہے ' خود ریاست کی قوت نہیں ' ایک شخص یا مجلس کا اختیار ہے ' شہریوں کا مجموعی اختیار نہیں [۱] - یونانیوں نے فرماں‌روائی کی تعریف نہیں کی ' اس لئے کہ یونان کی سیاسی زندگی ایسی تھی کہ یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوسکتا تھا - بودیں نے اس کی تعریف تو کی مگر اس سے عام غلطیاں اور غلط فہمیاں کچھ کم نہیں ہوئیں ' اور اس سے حاکموں کو صرف یہ مغالطہ ہوسکتا تھا کہ وہ اصل فرماں‌روا ہیں اور شہریوں کے مقابلے میں ان کی سیاسی اهمیت زیادہ ہے - بودیں نے فرماں‌روائی کی تعریف کی ہے ' کوئی قابل قدر سیاسی حقیقت نہیں بیان کی - سیاسی زندگی اور حوصلے الفاظ کے پابند نہیں کئے جاسکتے ' اور وہ حقیقت بیکار سی ہے جو محض علمی قدر رکھتی ہو اور عملاً تسلیم نہ کی جاسکے - یورپ کی ساری سیاسی جد و جہد اور وہ ساری سیاسی ترقی جو بودیں کے زمانے سے اس وقت تک ہوئی ہے ' بودیں اور ان تمام فلسفیوں کے نظریوں کے خلاف شہادت دیتی ہے جو صرف حاکم یا قانون‌ساز کو فرماں‌روا قرار دیتے ہیں اور محکوم طبقے کو شمار میں نہیں لاتے -

۳—گروتی‌اس

بودیں کی تعریف سے ملتا جلتا فرماں‌روائی کا وہ نظریہ ہے جو هوگو گروتی‌اس [۲] ' ایک هالستانی مصنف نے اپنی کتاب "جنگ اور صلح کے قانون" میں پیش کیا ہے - گروتی‌اس کا اصل موضوع ' جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے ' بین‌الاقوامی قانون اور ریاستوں کے باہمی تعلقات تھے - مگر جنگ اور صلح کرنا اسی کے اختیار میں ہوتا ہے جو عملاً کسی ریاست کا فرماں‌روا ہو ' اس لئے گروتی‌اس کو ضمناً ریاست کے بنیادی اصولوں کا بھی ذکر چھیڑنا پڑا - بودیں کی طرح گروتی‌اس کا بھی خیال ہے کہ معاشرتی زندگی انسان کی فطری ضرورت ہے ' ریاست کا اس ضرورت سے کوئی واسطہ نہیں ' وہ معاهدے کے ذریعے سے قائم ہوتی ہے اور لوگ اپنی مرضی کے خلاف بھی ریاست میں شامل کئے جاسکتے ہیں - دراصل گروتی‌اس کی کوئی اپنی سیاسی تعلیم نہیں ' اس کے نظریے ارسطو کے فلسفے ' رومی قانون کے اصول

---

[۱]—Meinecke ' تصنیف مذکورہ ' صفحہ ۷۲ -

[۲]—Hugo Grotius (۱۵۸۳—۱۶۴۳) -

اور مروجہ سیاسی عقیدوں کی ایک آمیزش ہیں ، اور اس نے اپنے اصل موضوع ، بین‌الاقوامی قانون کی لوازمات ، کو بھی مدنظر رکھا ہے - ارسطو سے اس نے یہ سیکھا کہ انسان سیاسی حیوان ہے ، اور اس لحاظ سے ریاست کو بھی ایک فطری ادارہ ماننا چاہئے - لیکن سیاسی تجربہ سکھاتا ہے کہ بادشاہ ملکوں کو فتح کرکے اپنی ریاستوں میں شامل کر لیتے ہیں ، اور چونکہ فاتح کے حق سے انکار نہیں کیا جاسکتا ، اس لئے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ بھی ریاست کے وجود میں آنے کا ایک طریقہ ہے - پھر رومی قوانین کے مجموعے کا ایک جملہ ، جو قانون شاہی کے نام سے مشہور ہے ، یہ ہے کہ رومی قوم نے شہنشاہ کو قانون سازی کے پورے اختیارات دیدئے ہیں - اس کا اشارہ ایک طرح کے معاہدے کی طرف ہے - سولھویں اور سترھویں صدی میں معاہدے کے نظریے بہت رائج تھے اور انہیں نظر انداز کرنا ناممکن تھا - گروشیس کے فلسفے میں تینوں کے اثرات نمایاں ہیں - اس کا خیال ہے کہ ریاست کا آغاز ایک معاہدے سے ہوتا ہے اور اسی معاہدے میں حاکم اور محکوموں کے تعلقات بھی طے ہوتے ہیں - " لوگوں نے خدا کے حکم سے نہیں بلکہ اپنی خواہش سے متحد ہو کر پہلے پہل سیاسی جماعت کی شکل اختیار کی - اس وقت انہیں تجربے سے معلوم ہوگیا کہ الگ الگ خاندانوں میں رہ کر وہ اپنے آپ کو تشدد سے محفوظ نہیں رکھ سکتے - یوں حکومت کے اختیارات کا آغاز ہوا " - لیکن وہ معاہدہ جس کی طرف یہاں اشارہ ہے حکومت کے حق کی واحد بنا نہیں ، اور وہ " سب سے اعلیٰ سیاسی اقتدار " جسے گروشیس فرماں‌روائی کا مفہوم قرار دیتا ہے جبراً بھی حاصل کیا جا سکتا ہے - ایک اجتماعی معاہدے کے تصور سے محکوموں کو جو حقوق عملاً مل سکتے ہیں انہیں گروشیس فرماں‌روائی کی تشریح کرتے وقت چھین لیتا ہے - اس کا نقطۂ نظر ایک قانون‌داں کا تھا ، اس وجہ سے اس نے یہ فرض کرلیا ہے کہ وہ اختیارات جو معاہدے میں فرماں‌روا کو دیے جاتے ہیں بالکل اس کی ملکیت ہوجاتے ہیں ، جیسے زمین یا مکان ، اور فرماں‌روا اپنی ملکیت کے ساتھ جو کچھ چاہے کر سکتا ہے ، جیسے کسی زمین کا مالک چاہے اس میں کاشت کرے ، اس پر مکان بنوائے یا اسے ویران چھوڑ دے - معاہدہ کرتے وقت سیاسی جماعت جس قسم کی حکومت چاہے اپنے لیے منتخب کر سکتی ہے ، انتخاب کے بعد اس کا کام ختم ہو جاتا ہے ، اور پھر اسے کوئی اختیار نہیں رہتا - پھر اس کی حیثیت ویسی ہی ہو جاتی ہے جیسے

اس شخص کی جو (یہودی اور رومی قانون کے مطابق) اپنے آپ کو کسی کا غلام بنائے - لڑائی میں مال غنیمت حاصل ہوتا ہے ، لوگ غلام بنائے جاتے ہیں ، اسی طرح حکومت بھی فاتح کا حق ہو سکتی ہے - سیاسی جماعت کا فرماں روا ہونا گروتی‌اس کی نظروں میں تاریخ اور قانون دونوں کے لحاظ سے تسلیم نہیں کیا جا سکتا ، اور چونکہ حکومت فرض نہیں بلکہ حق ہے ، اس لئے یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ حکومت کا اصل منشاء محکموں کی بہبودی ہے - بادشاہ اگر چاہے تو مفاد عامہ کو اپنی حکومت کا معیار بنا سکتا ہے ، لیکن وہ چاہے تو اپنی رعایا پر اسی طرح حکومت کرے جیسے کوئی آقا اپنے غلاموں پر - یہ غلامی سیاسی غلامی ہے ، ذاتی نہیں ، وہ جماعت جو سیاسی نقطۂ نظر سے بالکل مجبور ہے ذاتی آزادی کی تمام نعمتوں کا پورا فائدہ اٹھا سکتی ہے - گروتی‌اس کا پختہ عقیدہ تھا کہ آزادی کی ان دونوں قسموں کو ایک دوسرے سے مطلق واسطہ نہیں ، لیکن اوروں کو یہ قانونی نکتہ سمجھنے میں غالباً بہت دشواری ہوگی -

گروتی‌اس کی علمی خدمات میں اجتہاد کی شان نہیں ، بلکہ وہ محض ایک مرتب یا مولف ہے - یہ صفت اس کے سیاسی نظریوں سے بھی زیادہ اس کی کتاب کے اس حصہ میں نظر آتی ہے جو اس کے اصل موضوع کے متعلق ہے - قانون فطرت اور قانون اقوام رومی قانون دانوں کی دین تھے - گروتی‌اس سے پہلے ہسپانیہ کے ایک سیاسی مصنف سوآریز [۱] نے قانون اقوام اور ان روایتوں کو جو اس کے گرد جمع ہوگئی تھیں بین‌الاقوامی قانون کی حیثیت دینے کی کوشش کی تھی ، اور ایل‌بے‌ریکو جنٹی‌لی [۲] نے ، جو آکسفورڈ میں قانون کا پروفیسر تھا ، اسی موضوع پر ایک مکمل تصنیف بھی شایع کی تھی ، جس سے گروتی‌اس نے بہت کچھ لیا ہے - گروتی‌اس کی اصل تعریف یہ ہے کہ اس نے ان سب کے خیالات کو ترتیب دے کر ایک ایسی شکل میں پیش کردیا جسے ہر شخص سمجھ سکتا تھا اور ایسے طریقے سے بیان کیا کہ ہر شخص اس کی صاف اور سلجھی ہوئی زبان کی

---

[۱]—Suarez - اس کا ذکر بعد کو آئے گا -

Alberico Gentili—[۲]

داد دیتا تھا - لیکن بین الاقوامی قانون نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے - ریاستوں کے باہمی تعلقات کا میدان عمل کا میدان ہے ' جس میں علم اور عقل اور اصول کو بہت کم دخل ہے - اس لئے کوئی تعجب نہیں اگر اسے علم اور اصول کی تحت میں لانا دشوار ثابت ہو - بین الاقوامی قانون اب بھی محض تعظیماً ایک علم مانا جاتا ہے ' اور اس کی قانونی حیثیت بھی فرضی ہے - لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ مہذب قوموں کو اب اس کی ضرورت نہیں ' یا گروٹی اس کے زمانہ میں نہیں تھی - مشکل صرف یہ ہے کہ اسے باقاعدہ قانون کی صورت کیسے دی جائے - گروٹی اس نے اوروں کی طرح اسے قانون فطرت اور قانون اقوام سے اخذ کرنا چاہا ہے - قانون فطرت اس کی تعریف کے مطابق عقل سلیم کا ایک حکم ہے ' اور اس کی صحت یا غلطی کا معیار یہ ہے کہ اسے ایک ذی عقل طبیعت گوارا کرتی ہے یا نہیں - اس تعریف نے قانون فطرت کو محض انسانی سیرت کا مقتضا بنا دیا ' اور اس سے وہ روحانیت اور مذہبیت کا عنصر جدا کردیا جس کی وجہ سے وہ دنیاوی معاملات میں بہت کم کار آمد ہو سکتا تھا - لیکن پھر بھی قانون فطرت اور وہ عقل سلیم جس کا وہ حکم قرار دیا گیا تھا ایک خیالی معیار ہی رہی ' اور گروٹی اس قانون فطرت اور قانون اقوام میں امتیاز نہ کرسکا - قانون اقوام دراصل شخصی قانون تھا ' اور ان رسموں اور قاعدوں سے مرتب ہوا جو رومی قانون دانوں نے مختلف قوموں میں یکساں رائج پائے [۱] - قرون وسطے میں یہ اصطلاح تو باقی رہی ' مگر چونکہ مذہب اور تہذیب نے رسموں کے اختلاف کو بڑی حد تک مٹا دیا تھا ' اس لئے رفتہ رفتہ قانون اقوام کی حیثیت بین الاقوامی قانون کی سی ہوگئی ' یعنی یہ وہ قانون ہوگیا جو جماعتوں کے معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے کام میں لایا جائے - گروٹی اس نے اسے باقاعدہ بین الاقوامی قانون قرار دیدیا ' اور جیسے شہری قانون کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ افراد کے معاملات میں انصاف سے کام لیا جائے اور باہمی سلوک کے ایسے اصول قائم کئے جائیں جن سے سب کا بھلا ہو ' ویسے ہی بین الاقوامی قانون کا مقصد ریاستوں کے باہمی تعلقات کے لئے ایک معیار قائم کرنا اور جنگ اور صلح کے نازک مسائل کو اس طرح طے کرنا ہے کہ کسی کا حق نہ مارا جائے ' اور ریاستیں بغیر ناجائز طریقے استعمال کئے ترقی کرسکیں - لیکن اس طرح قانون اقوام بھی ایک معیار بن جاتا ہے جسے صرف ایک

---

[۱]—ملاحظہ ہو دوسرا حصہ ' پہلا باب -

عقل سلیم کار آمد بنا سکتی ہے ، قوموں کے رواج ، بادشاہوں کے رویے اور سیاسی مصلحت کو اس کی تحت میں لانا ناممکن ہو جاتا ہے ، اور مختلف مسائل میں ایل پیڈی کو جلتی لی اور گروٹی اس کی رائے میں جو بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے ، اس سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ریاستوں کے کسی طرز عمل کے صحیح اور غلط ہونے کے متعلق اتفاق رائے کا کتنا کم امکان ہے -

گروٹی اس کے خیالات کا سیاسی فلسفوں پر بہت اثر ہوا - بین الاقوامی قانون کی طرح وہ اس نظریے کا بانی مانا جاتا تھا جس کے مطابق سیاسی زندگی کی بنیاد معاہدے پر ہے - یہ خیال غلط ہے ، کیونکہ معاہدے کا نظریہ پہلے سے رائج تھا ، گو اتنا ضرور ہے کہ گروٹی اس کی وجہ سے اس کی علمی قدر بہت بڑھ گئی - لیکن اسی سے متعلق ایک اور مسئلہ ہے جسے گروٹی اس نے خاص سیاسی اہمیت دیدی ، یعنی ریاست قائم ہونے سے قبل انسانی زندگی کی حالت - یونانی دیومالا اور انجیل کی بنا پر اس نے ایک خاص زمانے کو فطری زندگی کا عہد قرار دیا ہے ، کیونکہ اس کے خیال میں یہ وہ زمانہ تھا جب انسان آئین فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا - گروٹی اس کے بعد ایک مدت تک اس فطری زندگی کی طلسمی تصویریں سیاسی تخیل کو لبھاتی رہیں - اس زندگی کو فلسفی جو شکل چاہتا دے سکتا تھا اور سیاسی زندگی کو اپنے مذاق کے مطابق زحمت یا رحمت ثابت کرسکتا تھا - گروٹی اس کا ایک عقلی گدا سیاسیات کا مرکز بن گیا اور تاریخ اور تاریخ سے سبق حاصل کرنے کا اصول ، جسے بودیں نے ایک معیار اور سیاسی نظریوں کا سر چشمہ بنانے کی کوشش کی تھی ، سیاسیات سے ایک عرصے کے لئے بے دخل کر دیا گیا -

۴—ہوبز

بادشاہ کے " خداداد حق " کے معتقد ، بودیں اور گروٹی اس ، سب نے فرماں روائی کے مفہوم اور فرماں روا کے اختیارات سے اپنے اپنے طرز پر بحث کی - انگریزی فلسفی تومس ہوبز [۱] کی تعلیم نے مطلق فرماں روائی کو انتہا تک پہنچا دیا - اس وقت تک حکومت اور شاہی اقتدار کے حامی انجیل ،

---

[۱]— Thomas Hobbes (۱۵۸۸—۱۶۷۹) ۔

تاریخ یا قانون سے اپنا کام نکالتے تھے - ہوبز پہلا شخص تھا جس نے ان تینوں کو بالائے طاق رکھ کر اُنہیں ہتھیاروں سے کام لیا جن کے استعمال میں حکومت اور شاہی اقتدار کے مخالفوں نے مہارت حاصل کرلی تھی ' یعنی قانون فطرت اور اجتماعی معاہدے کا نظریہ - سیاسی فلسفے میں اس نے جو انقلاب پیدا کیا وہ یہیں تک محدود نہیں - اپنے خیالات کو صحیح ثابت کرنے کے لئے وہ کوئی سند نہیں پیش کرتا ' بلکہ جہاں ممکن ہوتا ہے فلسفیوں پر فقرے چست کرتا ہے - اس کے فلسفے کا انحصار عقل پر ہے ' مگر اس عقل پر نہیں جسے گروشیس نے عقل "سلیم" قرار دیا ہے ' بلکہ انسان کی اس حیوانی سمجھ پر جو قدرت ہر بیوقوف کو بھی دیتی ہے - وہ پہلا فلسفی ہے جس نے سیاسیات کے مسائل حل کرنے میں انسان کی سرشت اور عام نفسی اور جبلی خصوصیات کو مد نظر رکھا ' اور اپنی منطق میں نفسیات کو فلسفیوں کے مقولوں اور قانونی سندوں سے زیادہ اہمیت اور مرتبہ دیا - ہوبز کی مشہور سیاسی تصنیف "لیوایتھن" [1] ۱۶۵۱ میں شائع ہوئی ' جب شاہ چارلز اول اور پارلیمنٹ کی جنگ میں پارلیمنٹ کو فتح ہوچکی تھی ' مگر ملک میں انتشار بے انتہا تھا اور ہوبز کی نیت خالص علمی نہیں ہوسکتی تھی - وہ اصول جنہیں اس نے سیاسی عمارت کی بنیاد قرار دیا ہے ' وہ دلیلیں جن سے وہ اپنے عقیدے ثابت کرتا ہے ' سب ایک خاص مقصد رکھتی ہیں ' یعنی فرمانروا کے اقتدار کو بڑھانا اور مضبوط کرنا ' اور اس کے ساتھ ہی ان لوگوں کے دعووں کو رد کرنا جو اس اقتدار کو محدود کر کے بغاوت کا حق محفوظ رکھنا چاہتے تھے - لیکن ہوبز کو کسی فرقہ سے تعلق نہیں تھا - اسے پرامن زندگی کے سوا اور کوئی مدعا نہیں تھا ' اور اس نے صرف سیاسی فساد رفع کرنے کے لئے سیاسی جماعت کو اپنی منطق کی زنجیروں میں جکڑنے کی کوشش کی - اسے کسی سے عداوت نہیں تھی ' فقط اپنی سلامتی کی

[1]—Leviathan - اس کے لفظی معنی "بڑا بحری جانور" ہیں ' مگر ہوبز کی مراد ایک عظیم الشان ہستی ہے جو بہت سی ہستیوں کے ایک میں ملنے سے بنی ہو - ہوبز کی تصنیف کے ایک انگریزی اڈیشن میں اس ہستی کی تصویر بنی ہے - اس کی شکل انسان کی سی ہے ' اور اس کا جسم بہت سے انسانی جسموں سے بنا ہے ' اس کے سر پر تاج ہے اور ہاتھ میں عصائے حکومت ۔

فکر تھی ' وہ دوسروں سے یہ توقع تو نہیں رکھتا تھا کہ وہ آپس کے بیر سے کبھی باز آئیں گے ' لیکن پھر بھی وہ انہیں سمجھانا چاہتا ہے کہ کم از کم اپنی سلامتی کی فکر کر لیں -

انسان کو عقل ملی ہے ' اور اس لحاظ سے وہ تمام حیوانوں پر فضیلت رکھتا ہے ' '' لیکن اس فضیلت کو انسان کی ایک خصوصیت مٹادیتی ہے ' اور وہ مہمل بکواس کی عادت ہے ' جو انسان کے سوا اور کسی مخلوق میں نہیں پائی جاتی ' اور انسانوں میں سب سے زیادہ ان لوگوں میں ہے جو فلسفے میں دخل رکھتے ہیں '' - اسی وجہ سے لوگ سیاسیات کے مسائل پر صحیح طریقے سے غور نہیں کرتے اور ان لوگوں کو جن میں غور کرنے کی تھوڑی بہت صلاحیت ہوتی ہے فلسفی گمراہ کردیتے ہیں - '' ریاستوں کو تعمیر کرنا اور انہیں قائم رکھنا ایک فن ہے جس کے قاعدے ویسے ہی ہیں جیسے ریاضی اور هندسے کے ' وہ ٹینس کے کھیل کی طرح محض مشق سے نہیں آتا '' - لوگ غلطیاں زیادہ تر اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان کا غور کرنے کا طریقہ غلط ہوتا ہے - انہیں چاہئیے کہ سب سے پہلے ان اصطلاحوں کو جنہیں وہ استعمال کرتے ہیں اچھی طرح سے سمجھ لیں ' پھر سیاسی اصول ویسے ہی واضح اور شک اور غلط فہمی سے ویسے ہی پاک ہوجائیں گے جیسے اقلیدس کے مسائل - چنانچہ هوبز نے اپنی سیاسیات کی بحث میں پہلی اصطلاح '' انسان '' قرار دی ہے ' اس کی سرشت اور سیرت کی عام خصوصیتیں بیان کی ہیں اور اس زندگی کا خاکہ کھینچا ہے جو ان خصوصیتوں کا لازمی نتیجہ ہوگی - فطرت نے تمام انسانوں کو ذهنی اور جسمانی قوت کے لحاظ سے یکساں بنایا ہے - چونکہ سب کی استعداد برابر ہوتی ہے اس لئے سب کی خواہشیں اور انہیں پورا کرنے کی امید بھی برابر ہوتی ہے - لیکن انسان کی سیرت ایسی ہے کہ یہ مساوات ہی دائمی فساد کا سبب ہوجاتی ہے - کوئی شخص اپنے آپ کو دوسرے سے کمتر ماننے پر راضی نہیں ہوسکتا ' بلکہ اس کی کوشش کرتا ہے کہ اپنی بڑائی تسلیم کرائے ' کیونکہ ہر ایک کو بڑا بننے کا شوق ہوتا ہے - لیکن ساری امیدوں اور آرزوؤں کا انحصار ہر شخص کی اپنی قوت ہی پر ہوتا ہے - اس لئے کوئی کسی دوسرے پر بھروسا نہیں کرتا اور ہر وقت اس اندیشے میں رہتا ہے کہ اس کی سب سے عزیز ملکیت چھن جائے گی یا اس کی جان جائے گی - یہ گویا ایک مستقل

جنگ کی حالت ہوتی ہے جس میں ہر شخص دوسرے کا دشمن ہوتا ہے ، کیوں کہ جنگ صرف اسی حالت کو نہیں کہتے جب لڑائی ہو رہی ہو ' اصل میں جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ امن قائم ہو گیا ہے اور اسے قائم رکھنے کا کوئی ذمہ دار ہے ' تب تک جنگ کی حالت رہتی ہے ' اور اس حالت میں انسان علم ' فنون ' آسائش ' تہذیب اور زندگی کی ہر قابل قدر نعمت سے محروم رہتا ہے - یہ نعمتیں اسی وقت حاصل ہوسکتی ہیں جب انسان کو جان و مال کا خطرہ نہ ہو - جنگ کی حالت میں اس کی زندگی "بے مایہ تلخ ' بہیمی ' اور مختصر ہوتی ہے " -

ہوبز کا یہ منشاء نہیں ہے کہ یہ مستقل جنگ کی حالت کسی خاص تاریخی عہد میں تھی - " ایسا تو کوئی زمانہ نہیں گذرا ہے جب افراد کی ایک دوسرے سے لڑائی رہتی تھی ' لیکن ہر زمانے میں بادشاہ اور وہ لوگ جو فرماں روائی کے اختیارات رکھتے ہیں ' محض اس وجہ سے کہ ان میں سے کوئی کسی دوسرے کے ماتحت نہیں ہوتا ' ہمیشہ ایک دوسرے سے بدگمان رہتے ہیں - ان کی کیفیت اور ان کا انداز شمشیربازوں کا سا ہوتا ہے - وہ ہتھیار کھینچے ایک دوسرے پر نظر جمائے رہتے ہیں " - " اور ہر ملک میں جہاں لوگ چھوٹے قبیلوں میں رہتے تھے ایک دوسرے کو لوٹنا اور غارت کرنا ایک مستقل پیشہ رہا ہے ' اور بجائے اس کے کہ یہ فعل قانون فطرت کے خلاف مانا جائے ' جتنا مال غنیمت کوئی حاصل کرتا اتنا ہی اس کا مرتبہ بڑھتا تھا ... اور جو کچھ اس وقت چھوٹے قبیلے کرتے تھے وہ اب شہر اور ریاستیں کرتی ہیں ' جن کی حیثیت بڑے قبیلوں سے زیادہ نہیں " - ان مثالوں کے علاوہ ' جو ہوبز کے دعوے کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں ' وہ یہ بھی جتا دیتا ہے کہ مستقل جنگ کی حالت ہر وقت ' جب لوگوں پر کوئی حاکم نہ ہو ' پیدا ہوسکتی ہے ' اور ان لوگوں کو مخاطب کرکے جو انسانی سیرت کے اس تصور پر اعتراض کریں یا اسے ایک بیجا تہمت قرار دیں ہوبز کہتا ہے کہ انہیں اس پر غور کرنا چاہئے کہ اس صورت میں بھی جب پولیس اور فوج اور عدالتیں جان و مال کی حفاظت کے لئے موجود ہوتی ہیں وہ سفر میں ہتھیار کیوں پاس رکھتے ہیں اور ساتھی کیوں تلاش کرتے ہیں ' سوتے وقت دروازے کیوں بند کرالیتے ہیں اور گھر کے اندر صندوقوں میں

قتل کیوں ڈالتے ہیں - '' کیا وہ اپنی ان حرکتوں سے انسانوں پر اسی قدر تہمت نہیں لگاتے ہیں جتنی میں اپنے الفاظ سے ؟'' - لیکن دراصل یہ تہمت نہیں ہے - '' نہ تو انسان کی خواہشیں اور جذبے بجائے خود گناہ ہیں ، اور نہ وہ افعال جو ان جذبات کا نتیجہ ہیں ، جب تک کہ لوگ کسی قانون سے آشنا نہ ہوں جو ان کی ممانعت کرتا ہو -'' یہ اسی وقت ممکن ہے جب ریاست قائم ہوجائے - مستقل جنگ کی حالت میں سب کچھ جائز ہے - '' جب ہر شخص کی ہر شخص سے جنگ ہو تو اس کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ہم کسی فعل کو بے انصافی سے تعبیر نہیں کرسکتے - جائز اور ناجائز ، انصاف اور بے انصافی کے امتیاز کی یہاں گنجائش ہی نہیں...لڑائی میں انسان کے سب سے بڑے وصف دو ہیں ، طاقت اور حیلہ '' - '' اگر ہم یہ تصور کرسکتے کہ انسانوں کی ایک بہت بڑی جماعت اس حالت میں بھی انصاف اور دوسرے آئین فطرت کا لحاظ کرنے پر راضی ہوسکتی ہے جب کوئی ایسی قوت نہ ہو جو سب کو دبائے رکھے ، تو ہم تمام بنی نوع انسان کی نسبت بھی یہی فرض کر لیتے ، اور اس صورت میں نہ سیاسی حکومت ہوتی نہ ریاست ، اور ان کی حاجت بھی نہ ہوتی ، کیونکہ پھر بغیر محکومیت کے امن رہتا '' -

یہ دکھانے کے بعد کہ انسان بالکل اپنے اوپر چھوڑ دیا جائے تو اس کی زندگی کا رنگ کیا ہوگا ہوبز یہ بیان کرتا ہے کہ سیاسی نظام کن بنیادوں پر قائم کیا جاسکتا ہے - مستقل جنگ کی حالت میں انسان بالکل آزاد ہوتا ہے ، لیکن اگر ہم اس آزادی پر غور کریں اور ان حقوق کی تعریف کرنا چاہیں جو اس صورت میں انسان کو حاصل ہوتے ہیں تو یہ ظاہر ہو جائےگا کہ یہ آزادی اور حقوق اس اختیار کے سوا کچھ نہیں جو ہر شخص کو ہوتا ہے کہ '' اپنی قوت کو جس طرح سے چاہے...اپنی جان کی حفاظت کے لئے استعمال کرے - یعنی جو کچھ اس کے نزدیک جان کے حفاظت کے لئے سب سے زیادہ مناسب ہو وہ کرے '' - اپنی جان کی حفاظت سے زیادہ کوئی شخص مطالبہ نہیں کر سکتا ، کیونکہ اس سے دوسروں کی حق تلفی ہوگی - اس بنیادی حق اور اس کے ساتھ مستقل جنگ کی حالت کو مدنظر رکھ کر ہوبز نے چند اور اصول بیان کئے ہیں جنھیں وہ '' فطرت کے قانون ''

کہتا ہے - فطرت کے ان قانونوں کو روم اور قرون وسطیٰ کے فلسفے سے کوئی واسطہ نہیں - گروٹی اس کے قانون فطرت کی طرح یہ "عقل سلیم" کے بھی محتاج نہیں - "قانون فطرت وہ اصول یا عام قاعدہ ہے جسے عقل نے دریافت کیا ہے ' اور جس کے مطابق انسان کے لئے ایسا رویہ ممنوع قرار دیا جاتا ہے جو اس کی زندگی کے لئے مہلک ہو یا جس میں اس کی حفاظت کے بہترین ذریعے نظر انداز کر دئیے جائیں " - انسان کی سرشت اور سیرت کی ایک بہت نمایاں خصوصیت ' جسے ہوبز نے پہلے ضمنی طور پر اور بعد کو بڑے شدومد سے بیان کیا ہے ' خوف ہے - اگر خوف نہ ہوتا تو مستقل جنگ کی حالت انسان کو ناگوار ہی نہ ہوتی ' اور ریاست اور سیاسی زندگی کی پابندیوں کو وہ کسی طرح برداشت کرنے پر آمادہ نہ ہوتا - "ان جذبات میں سے جو انسان کو امن کی طرف مائل کرتے ہیں ایک تو موت کا خوف ہے ' دوسرے ان چیزوں کی خواہش جو آسودہ زندگی کے لئے ضروری ہیں اور تیسرے اس کی امید کہ یہ چیزیں محنت کے ذریعے سے حاصل ہو جائیں گی - عقل امن و امان کی مناسب شرطیں پیش کرتی ہے ' جن کو ماننے کے لئے لوگ آمادہ کئے جاسکتے ہیں " - یہی ہوبز کے نزدیک "فطرت کے قانون" کی اصلیت ہے اور اس کا لحاظ رکھتے ہوئے کہ عقل کی ہدایتوں کی کہیں خلاف ورزی نہ ہو ' ہوبز نے اس قانون کے پندرہ ضابطے تجویز کئے ہیں - ظاہر ہے کہ پہلا درجہ اسی ضابطے کا ہوگا جس سے جان کی حفاظت کا بہترین سامان ہو ' چنانچہ پہلا ضابطہ یہ ہے " کہ انسان کو جہاں تک کہ ہو سکے امن سے رہنے کی کوشش کرنا چاہئے - اگر یہ ممکن نہ ہو تو اسے چاہئے کہ لڑائی سے جو کچھ فائدہ حاصل ہوسکتا ہو وہ حاصل کرے " - دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ اگر باقی سب لوگ اس پر راضی ہوں تو انسان اس حق سے جو اسے تمام چیزوں پر حاصل ہے اس حد تک دستبردار ہوجائے جہاں تک وہ اسے امن عامہ اور حفاظت ذات کے لئے ضروری سمجھتا ہو اور خود اتنی ہی آزادی پر قناعت کرے جتنی وہ دوسروں کو دینے پر تیار ہو - جب تک انسان اپنے حق اور اپنی آزادی کو محدود نہ کرے گا ' جنگ کی حالت قائم رہے گی اور امن اور سکون اسی صورت سے ممکن ہے کہ لوگ آپس میں طے کرکے سب یکساں اور ایک ہی وقت میں اپنے فطری حقوق اور آزادی سے دستبردار ہوجائیں ' تاکہ ان کا بنیادی حق ' یعنی جان کی حفاظت ' سالم اور محفوظ ہوجائے -

قانون فطرت کا دوسرا ضابطہ بیان کرکے ہوبز معاہدے کی تعریف کرتا ہے ' اور اس پر بحث کرتا ہے کہ اس کی پابندی کب لازمی ہے اور کب نہیں - معاہدے کے معنی ہیں دو یا دو سے زیادہ اشخاص کے درمیان حقوق کا مبادلہ ' جس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ بہت سے لوگ آپس میں کسی بات کا عہد و پیماں کرلیں - معاہدے اور عہد و پیماں کے ذریعے سے انسان اپنی جان خطرے میں نہیں ڈال سکتا ' اور نہ اس پر راضی ہو سکتا ہے کہ وہ ہر ممکن طریقے سے اس کی حفاظت کرنے سے باز رہے گا ' کیونکہ یہ قانون فطرت کے خلاف ہے - لیکن اپنی سلامتی کے نیت سے وہ جو عہد یا وعدہ کرے اس کی پابندی لازمی ہے ' چاہے اس کا اصل سبب دباؤ اور خوف ہی کیوں نہ ہو - مثلاً اگر کوئی قیدی اپنی جان بچانے کے لئے روپیہ دینے کا یا اور کسی چیز کا وعدہ کرے تو یہ باقاعدہ معاہدہ ہے ' اور اسے پورا کرنا چاہئے ' کیونکہ یہ ہر شخص کی جان کی حفاظت کا ایک طریقہ ہے - ہوبز جب معاہدے کی پابندی کو قانون فطرت کا تیسرا ضابطہ قرار دیتا ہے تو وہ اپنے نزدیک کوئی مبالغہ نہیں کرتا ' کیونکہ یہی چیز اس کے خیال میں انصاف کی بنیاد ہوسکتی ہے - اور اگر غور کیا جائے تو معاہدے کے خلاف ورزی کے سوا " بے انصافی " کی اور کوئی تعریف ممکن نہیں -

باقی بارہ ضابطے محض سلامت روی کے عام اصول ہیں اور در اصل پہلے تین ضابطوں میں ہوبز اپنے مطلب کی بات کہہ چکا ہے - لوگ اگر عقل سے کام لیں تو انہیں چاہئے کہ آپس میں طے کرکے کوئی ایسی قوت اپنے اوپر مسلط کرلیں جو انہیں ایک دوسرے سے محفوظ رکھ سکے ' اور ایک اجتماعی معاہدے کو ناگزیر ثابت کرکے ہوبز اس قوت کا ذکر شروع کرتا ہے جو تمام لوگوں کو قابو میں رکھ سکتی ہے - اس قوت کو وجود میں لانے کی یہی صورت ہے کہ سب لوگ " اپنی کل قوت اور اختیار ایک شخص یا ایک مجلس کے حوالے کردیں ' جو ان سب کے ارادوں کو...ایک متحد ارادہ بنا دے - اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک شخص یا مجلس کو مقرر کریں جو ان کی اجتماعی شخصیت کی حامل ہو ' ہر ایک اس کا اقرار کرے کہ اس کی شخصیت اس اجتماعی شخصیت میں محو ہوگئی ہے اور یہ تسلیم کرلے کہ جو کچھ یہ اجتماعی شخصیت امن عامہ اور جان و مال کی حفاظت کے لئے کرے یا کرائے اس کی ذمہ دار یہ اجتماعی

شخصیت نہیں ہوگی بلکہ معاہدہ کرنے والے اشخاص انفرادی حیثیت سے۔ امن اور تحفظ کے معاملے میں سب کو چاہئے کہ اپنے ارادے کو اجتماعی شخصیت کے ارادے کے، اپنی رائے کو اس کی رائے کے ماتحت کردیں - یہ اتحاد معمولی اتفاق اور اتحاد سے برتر ہے - یہ سب افراد کا حقیقی اتحاد ہے ایک شخصیت میں، جو اس طرح وجود میں آتی ہے کہ معاشرے کا ہر فرد دوسرے سے عہد و پیماں کرتا ہے، گویا ہر شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ میں اس شخص یا اس مجلس کو اپنا مختار بناتا ہوں اور اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق اسے دیتا ہوں، اس شرط پر کہ تو بھی اسے اپنا حق دیدے اور اس کے تمام افعال کی پوری طرح تصدیق کرے " - جب یہ ہوجائے تو وہ جماعت جو اس صورت سے متحد ہو " ریاست " کہلاتی ہے - " یہ ہے وجود میں آنا... اس فانی دیوتا کا جس کے ہم خدائے لایموت کے بعد اپنے امن اور اپنی حفاظت کے لئے ممنون ہوتے ہیں " - وہ شخص یا مجلس جو اجتماعی شخصیت کی حامل ہو فرماں روا کہلاتی ہے -

معاہدے کی لوازمات کے سلسلے میں ہوبز پہلے ہی بیان کر چکا ہے کہ اس پر رضامندی خاموشی سے بھی ظاہر کی جا سکتی ہے، اور اس طرح اس حکومت کو بھی جو کوئی بادشاہ کسی ملک کو فتح کرکے قائم کرے فرماں روائی کے اختیارات حاصل ہوں گے - اور گو وہ حکومت جو زور بازو سے حاصل ہو فرماں روائی کی ایک علیحدہ قسم ہے، لیکن اس میں اور لوگوں کے اپنے ارادے سے قائم کی ہوئی فرماں روائی میں کوئی اصولی فرق نہیں، اس لئے کہ لوگ یا تو فرماں روا کی مخالفت کریں گے اور اس کی حکومت قائم نہ ہو سکے گی، یا خوف سے اس کو تسلیم کرلیں گے، اور یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ جو معاہدہ خوف کی وجہ سے کیا جائے وہ قانون فطرت کے رو سے درست ہوتا ہے - اس بات سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ہوبز لوگوں کو اس غلط فہمی میں نہیں ڈالنا چاہتا کہ یہ سیاسی معاہدہ ایک تاریخی واقعہ ہے، یا جب تک لوگ ایک دوسرے سے عہد و پیماں کرنے کی رسم ادا نہ کرلیں تب تک ریاست اور فرماں روائی وجود میں نہیں آسکتی - جس طرح مستقل جنگ کی حالت کوئی تاریخی عہد نہیں، بلکہ انسانی سیرت کی ایک دائمی کیفیت ہے، ویسے ہی ریاست کسی باقاعدہ معاہدے کی محتاج نہیں، بلکہ انسان کی فطرت، اس کی

حاجتوں اور اس کے خوف کا ایک لازمی نتیجہ ہے - قانون فطرت کی ہوبز نے جو تشریح کی ہے ، اجتماعی معاہدے کی جو شرائط بیان کی ہیں اور اجتماعی شخصیت کے وجود میں آنے کا جو طریقہ بتایا ہے وہ سب اس کی اپنی جدت ہے ، جس کی کوئی تاریخی اور قانونی سند نہیں اور اس کے نظریوں کا دارومدار اس کے استدلال پر ہے - لیکن اس کے استدلال میں کوئی خامی نہیں اور جب وہ ریاست کے حقوق اور فرماں روائی کے اختیارات بیان کرتا ہے تو ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے قضیوں کو ہر طرف سے کس ہوشیاری کے ساتھ محفوظ کرلیا ہے -

اجتماعی معاہدے کے بعد وہ لوگ جو ایک ریاست قائم کرتے ہیں اور فرماں روائی کے اختیارات کسی شخص یا مجلس کے سپرد کرتے ہیں پھر آپس میں کسی اور کی اطاعت کرنے کا معاہدہ نہیں کرسکتے ، اور ان کی وفاداری پر ریاست کے سوا اور کسی کو دعویٰ نہیں ہوسکتا ، کیونکہ پہلے معاہدے کے ذریعے سے جن حقوق سے وہ دست بردار ہوئے وہ انہیں واپس نہیں مل سکتے جب تک کہ فرماں روا انہیں واپس نہ کردے ، یا اس مقصد کی تکمیل ، جس کے لئے معاہدہ کیا گیا تھا ، ناممکن نہ ہوجائے ، یعنی بادشاہ یا فرماں روا رعایا کے جسم و جان کی حفاظت کرنے سے معذور نہ ہوجائے - معاہدے کی جو شکل ہوبز نے تصور کی ہے اس میں فرماں روا پر یہ الزام لگانے کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ اس نے معاہدے کی خلاف ورزی کی ہے ، کیونکہ ریاست کا ہر فرد معاہدے کے رو سے ان تمام افعال کا ذمہ دار ہے جو فرماں روا کرے یا کرائے - ریاست کے اندر فرماں روا سے برتر کوئی قوت نہیں ہو سکتی ، اس لئے رعایا اگر بادشاہ پر کوئی الزام لگائے تو اس کا فیصلہ تلوار کے سوا اور کسی چیز سے نہیں ہوسکتا - لوگ چاہیں تو بادشاہ سے لڑسکتے ہیں ، مگر لڑائی سے پھر وہی مستقل جنگ کی حالت پیدا ہوجاتی ہے ، جس سے بچنے کے لئے ان کی عقل سلیم نے انہیں ریاست قائم کرنے اور فرماں روا کو مختار کل بنانے پر مجبور کیا تھا - ان سب دلیلوں سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ریاست کو ہر شخص کی وفاداری اور اطاعت گذاری پر پورا حق ہے ، اس حق میں کسی اور کی شرکت انصاف اور مصلحت کے خلاف ہے ، اور وفاداری کو کسی طرح مشروط کرنا اصولاً غلط اور عملاً مضر ہے - وہ لوگ جو یہ

کیوں کہ ہم معاہدے میں شریک نہیں ہوتے ' انہیں یا تو ریاست قائم ہونے کے بعد اس کے اقتدار کو تسلیم کرلینا چاہئے ' یا یہ سمجھ لینا چاہئے کہ وہ مستقل جنگ کی حالت میں ہیں ' انہیں کسی قسم کے حقوق حاصل نہیں ' ریاست ان کی جان محفوظ رکھنے کی ذمہ‌دار نہیں اور ان کے ساتھ جو کوئی جو کچھ چاہے کرسکتا ہے -

کامل فرماں‌برداری کو اس طرح ایک فرض اور مصلحت ثابت کرنے کے بعد ہوبز فرماں‌روا کے اور حقوق اور اختیارات بیان کرتا ہے - فرماں‌روا کو یہ طے کرنے کا حق ہے کہ کون سے عقیدے اور خیالات [1] امن و امان کے لئے مخدوش ہیں اور کون سے نہیں ' " کیونکہ دانشمندی سے لوگوں کے خیالات پر حکومت کرنا ان کے افعال پر حکومت کرنا ہے " - اگر فرماں‌روا رعایا کے خیالات کو قابو میں نہ رکھے تو " لوگ خیالی ہوّے کے ڈر سے بغاوت پر مجبور کردئے جائیں گے " ' یعنی ان کے مذہبی رہنما انہیں دوزخ کی سزاؤں کا خوف دلاکر ریاست کی مخالفت پر آمادہ کرلیں گے - فرماں‌روا کو بلاشرکت غیرے قانون وضع کرنے کا اختیار ہے - عدل گستری کا انتظام بھی اسی کو کرنا چاہئے اور وہی کرسکتا ہے - حکومت کا نظام ' عہدہ‌داروں کا تقرر ' فوج ' سب اسی کے ہاتھ میں ہونا چاہئے ' اور دوسری ریاستوں سے جنگ اور صلح کے تمام مسائل وہی طے کرے گا - ان اختیارات کی تفصیل دے کر ہوبز اصرار کے ساتھ کہتا ہے کہ فرماں‌روائی کے اختیارات تقسیم نہیں کئے جاسکتے ' اور تقسیم ہوئے تو فرماں‌روا کا اقتدار بالکل نیست و نابود ہوجاتا ہے - فوج نہ ہو تو عدل گستری ناممکن ہے ' لگان وصول کرنے کا اختیار نہ ہو تو فوج بیکار ہے - " اگر انگلستان میں پہلے سے اکثر لوگوں کا یہ خیال نہ ہوتا کہ یہ اختیارات بادشاہ ' ایوان امرا اور دارالعوام میں بٹتے ہیں تو لوگوں کو ایک دوسرے سے عداوت نہ ہوجاتی اور وہ اس خانہ جنگی میں مبتلا نہ ہوتے - ایک ذرا سا لگان ادا کرنے سے جو

[1] یہاں وہ خیالات اور عقیدے مراد ہیں جن کا اظہار کیا جائے - ذاتی عقیدے جو انسان اپنے دل میں رکھے ان سے فرماں‌روا کو کوئی مطلب نہیں - ہوبز نے ذاتی خیالات اور عقیدوں کی اس آزادی کا واضح طور پر کہیں ذکر نہیں کیا ہے ' اور اکیسویں باب میں " ماتحتوں کے حقوق " پر بحث کرتے ہوئے وہ تسکین دلانے کے لئے بھی اس طرح کی کوئی بات نہیں کہتا ' مگر بعض کا خیال ہے کہ اس نے یہ مشورہ دے کر کہ سرکاری مذہب اور اس کی ظاہری رسوم کی پابندی کرنا چاہئے ' خواہ انسان کے اپنے عقائد کچھ بھی ہوں ' ایک نازک مسئلے کو خاص " انگریزی " طریقے سے حل کیا ہے (ملاحظہ ہو ' Meinecke : Die Idee der Staatsraeson باب اول ' حصہ دوم) -

بادشاہ وصول کرنا ضروری سمجھتا تھا انکار کرکے لوگوں نے ایک طوفان برپا کر دیا ' حالانکہ انہیں سوچنا چاہئے تھا کہ ملکیت کا حق اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ریاست قائم ہو ' اس لئے فرماں‌روا کو رعایا کی ذاتی ملکیت پر بھی پورا اختیار ہونا چاہئے ' کیونکہ اصل میں وہ کسی کی نہیں ہے - لیکن فطرت نے تمام انسانوں کی آنکھ میں خواہشات نفس اور خود پسندی کی ایک عجیب سی عینک لگا دی ہے جو ہر چیز کو بڑھا کر دکھاتی ہے ' اور ہر چھوٹی سی رقم کی ادائی انہیں بڑی مصیبت معلوم ہوتی ہے ' لیکن سب کو اخلاقی اور سیاسی علم کی دوربین سے محروم رکھا ہے ' کہ وہ دور سے مصیبتوں کو دیکھ سکتے جو ان کے سروں پر آن کھڑی ہوتی ہیں اور جن سے ان رقموں کی ادائگی کے بغیر نجات نہیں مل سکتی "- ھوبز نے طرز حکومت کے ان مختلف طریقوں کو جو عام طور پر ریاستوں میں پائے جاتے ہیں صحیح تسلیم کیا ہے ' لیکن ہر ایسا طریقہ جس میں یہ سمجھا جاتا ہو کہ فرماں‌روائی کے اختیارات تقسیم کئے گئے ہیں ' جیسے محدود بادشاهی ' اس کے خیال میں اصولاً غلط ہے ' کیونکہ اختیارات تقسیم ہونے سے ریاست کا اصل مقصد فوت ہوجاتا ہے - حکومت کے طریقوں میں وہ بادشاهی کو اور سب پر ترجیح دیتا ہے ' اس لئے کہ اس میں ذاتی اور عمومی اغراض ہم آہنگ ہو جاتی ہیں اور ان کی ہم آہنگی ریاست کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوتی ہے ' ریاست کی پالیسی بہترین لوگوں کے مشورے کے مطابق طے پاسکتی ہے ' کیونکہ مجلس میں مشورہ صرف ان لوگوں سے لیا جاتا ہے جو اس کے رکن ہوں اور بادشاہ کے لئے کوئی ایسی پابندی نہیں - وہ اختلافات جو مجلسوں میں خانہ جنگی کی حد تک پہنچ جاتے ہیں ' بادشاہی میں ممکن نہیں ' اور گو بادشاہ میں بھی انسانی کمزوریاں ہوتی ہیں ' لیکن وہ بہت زیادہ استقلال سے ایک مسلک پر قائم رہ سکتا ہے ' اور اگر اس کو لوگ غلط مشورہ دے سکتے ہیں تو مجلسوں کو بھی فتنہ انگیز مقرر گمراہ کرسکتے ہیں - یہ تمام دلیلیں بہت کمزور ہیں ' اور ان کے علاوہ ھوبز اس کا بھی اعتراف کرتا ہے کہ بادشاہی میں وراثت کا مسئلہ بہت نازک ہوتا ہے ' لیکن ھوبز کا اصرار بادشاہی پر نہیں بلکہ فرماں‌روائی کے اختیارات پر ہے ' اور انہیں اختیارات کو اس کے فلسفے کی جان سمجھنا چاہئے -

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ ہوبز بغاوت تو درکنار ایسے اختلاف کی بھی گنجائش نہیں چھوڑتا جس سے فرماں‌روا کے اقتدار میں ذرا سا فرق آسکے۔ قانون پر بحث کرتے ہوئے وہ اس اقتدار کو اور بھی وسیع کر دیتا ہے۔ قرون وسطے میں فطری اور موضوعہ قانون میں فرق کیا جاتا تھا، اور آخر میں جب بادشاہ کو نئے قانون وضع کرنے اور پرانے قانون میں تبدیلیاں کرنے کا اختیار دیدیا گیا تب بھی قانون فطرت ایک اعلیٰ معیار کے طور پر قائم رہا جس پر موضوعہ قانون اور بادشاہ کا عام رویہ پرکھا جاسکتا تھا۔ ہوبز کے زمانے میں تمام مصنف اور مدبر جو کسی حکومت کے مخالف تھے اپنے طرز عمل اور مقاصد کو قانون فطرت کے رو سے حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ہوبز نے فرماں‌روا کو قانون وضع کرنے کا پورا اختیار دیدیا ہے، اور قانون کو محض وہ احکامات قرار دیا ہے جو فرماں‌روا محکوموں کی ہدایت کے لئے جاری کرے۔ اسی کے ساتھ ہوبز نے فطری اور سیاسی قانون کا فرق مٹا کر دونوں کو ایک ہی چیز بنا دیا ہے۔ "قانون فطرت اور موضوعہ قانون ایک دوسرے میں شامل ہیں اور دونوں کا دائرہ ایک ہی ہے۔ انصاف، عدل، احسان شناسی اور دوسرے اخلاقی اوصاف خالص فطری حالت میں صحیح معنوں میں قانون نہیں ہوتے بلکہ ایسی خصوصیتیں جو انسانوں کو امن اور فرماں‌برداری کی طرف مائل کرتی ہیں۔ جب ایک مرتبہ ریاست قائم ہوجائے تب وہ واقعی قانون ہو جاتے ہیں، مگر اس سے پہلے نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے وہ مدنی قانون [1] یا ریاست کے قانون کہلاتے ہیں، کیونکہ ریاست ہی لوگوں کو ان کی پیروی پر مجبور کرتی ہے"۔ اسی سلسلے میں وہ آگے چل کر کہتا ہے کہ "موضوعہ اور فطری قانون دو مختلف قسم کے قانون نہیں ہیں بلکہ ایک قانون کے دو حصے، جن میں سے ایک ضبط تحریر میں آگیا ہے اور موضوعہ کہلاتا ہے، دوسرا ابھی تحریر میں نہیں لایا گیا اور فطری کہلاتا ہے"۔ لیکن اصل میں ہوبز کی منطق اسے موضوعہ قانون کے علاوہ اور کسی قانون کو تسلیم نہیں کرنے دیتی۔ خدا کے احکام قانون کی حیثیت ضرور رکھتے ہیں، مگر محض اس بنا پر کہ ریاست انہیں قانون قرار دیتی ہے اور اُن کی پابندی کراتی ہے۔ "ریاست میں ہر شخص کو جسے خدا کی مرضی کا

[1]—یعنی موضوعہ قانون۔

صریحی اور یقینی الہام نہیں ہوا ہے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ریاست کے احکامات خدا کے احکامات ہیں اور یہی سمجھ کر ان کی تعمیل کرنا چاہئے ' اس لئے کہ اگر لوگوں کو آزادی مل جائے کہ وہ اپنے یا اپنے جیسے اور کسی کے تخیلات کو خدا کے احکامات فرض کرلیں ' تو ایسے دو آدمی بھی مشکل سے ملیں گے جنہیں اس امر پر اتفاق ہوگا کہ خدا کا حکم کیا ہے' مگر ہر شخص ریاست کے احکامات کی توہین کرنے لگے گا" - ریاست کو عقیدے اور خیالات پر حکومت کرنے کا حق پہلے ہی دیا جاچکا ہے ' اب ریاست کے احکامات کو مذہبی احکام تصور کرنے کی مصلحت اور منطق بھی واضح کردی گئی ہے - لیکن ہوبز لوگوں کو فرماں برداری کا قائل کرنے کے لئے اسے بھی کافی نہیں سمجھتا اور انتیسویں باب میں ریاست کے امراض پر بحث کرتے ہوئے کلیسا کی طرف اشارہ کرکے پھر لکھتا ہے کہ بعض لوگوں کے خیال میں ریاست کے علاوہ ایک اور روحانی ریاست بھی ہے - ہوبز کے نزدیک لوگوں کے ذہن میں اس ریاست کا تصور ہونا بھی خطرناک ہے - مادی اور روحانی ریاستوں میں برابری ناممکن ہے ' اس لئے کہ پھر فرماں روا کوئی نہیں رہتا اور ہر شخص پر دو حاکم مسلط ہو جاتے ہیں - اور اگر مادی ریاست ہی کا اقتدار برتر مانا جائے ' تب بھی یہ اندیشہ رہتا ہے کہ فساد ہوگا ' " کیونکہ گو روحانی ریاست ملاؤں کی منطق اور دقیق الفاظ کی تاریکی میں لپٹی ہوئی ہو ' پھر بھی اس وجہ سے کہ اندھیرے کا اور بھوتوں کا خوف اور چھڑوں کے خوف سے زیادہ ہوتا ہے ' روحانی ریاست کے لئے کبھی پیرووں کی اتنی کمی نہ ہوگی کہ فساد برپا نہ ہوسکے" - در اصل ہوبز کی رائے میں فتنہ فساد کا سب سے بڑا سبب یہ عقیدہ ہے کہ ہر شخص نیک اور بد اعمال میں فرق کرنے کی استعداد رکھتا ہے اور جو کچھ انسان اپنے ضمیر کے خلاف کرے وہ گناہ ہے - ریاست اور اس کے موضوعہ قانون کا انحصار مذہب اور اخلاق پر نہیں ہے ' جیسا کہ سیاسی فلسفی اس وقت تک تعلیم دیتے آئے ہیں ' بلکہ اس کے برعکس ان دونوں کا وجود ریاست پر منحصر ہے اور یہ اسی کی وجہ سے قائم ہیں - جو لوگ ریاست کے ماتحت ہیں انہیں سمجھ لینا چاہئے کے ریاست کا قانون ہی نیک اور بد کا واحد معیار ہے اور ریاست میں شامل ہوکر انہوں نے گویا فیصلہ کرلیا ہے کہ ضمیر عامہ کو اپنا

ضمیر تصور کریں گے اور ذاتی خیالات اور عقیدوں کو فرماں روا کے احکامات کے جانچنے کے لئے کام میں نہ لائیں گے - اگر اختلاف ایسا شدید ہو کہ کوئی شخص مجبور ہوجائے تو بھی اسے نافرماں برداری نہ کرنا چاہئے ' بلکہ اسے لازم ہے کہ خاموشی سے اختلاف کی سزا بھگتے - اسے کوئی حق نہیں کہ اپنے عقیدے کی بنا پر ریاست کو صدمہ پہنچائے -

جب ریاست کا اقتدار اور اس کے اختیارات ایسے ہمہ گیر ہوں تو پھر ظاہر ہے انفرادی آزادی کی گنجائش کہاں ہو سکتی ہے - ہوبز نے سیاسی اصطلاحوں کی تشریح کرتے ہوئے آزادی کی تعریف ایسی کی ہے کہ بعد کو حجت کا موقع نہ رہے - آزادی اور حقوق سے جہاں تک مراد قوی اور اختیارات ہیں ' وہ سب ریاست کو معاہدے کے رو سے دئے جاچکے ہیں ' سوا اس حق کے جو قانون فطرت کے رو سے نہ منتقل ہو سکتا ہے نہ چھینا جا سکتا ہے ' یعنی جان کی حفاظت کا حق - ریاست قائم ہونے سے پہلے " آزاد شخص وہ ہے جو اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنے سے نہ روکا جائے ' بشرطیکہ اس میں اتنی طاقت اور عقل بھی ہو " - ریاست قائم ہونے کے بعد ماتحتوں کو آزادی (یعنی اپنی مرضی اور خواہشیں پوری کرنے کا حق) صرف انہیں معاملات میں ہوسکتا ہے جن میں قانون نے گنجائش رکھی ہو - فرماں روا کے اختیارات کی ہمہ گیری سے ہوبز کے خیال میں افراد کی آزادی پر اصولاً کوئی اثر نہیں پڑتا ' کیونکہ وہی چیز جو عام طور پر آزادی کے لئے مہلک مانی جاتی ہے اس کے نزدیک آزادی میں شامل ہو سکتی ہے - " خوف اور آزادی کا یکجا ہونا ممکن ہے ' جیسے کوئی شخص ' اس خوف سے کہ جہاز ڈوب جائے گا ' اپنا مال سمندر میں پھینک دیتا ہے - نقصان کے باوجود وہ خوشی سے ایسا کرتا ہے اور اگر چاہے تو نہ کرے - اس لئے یہ فعل ایسے شخص کا ہوتا ہے جو آزاد ہے...اور عام طور سے ریاست میں لوگ جو کچھ قانون کے ڈر سے کرتے ہیں اسے وہ چاہتے تو نہ کرتے - آزادی اور مجبوری یکجا ہو سکتی ہے... کیونکہ انسان کا ہر ارادہ ' ہر خواہش ' ہر رجحان کسی سبب کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ کسی اور سبب کا " - یہ سبب اور نتیجے کا سلسلہ اصل میں مجبوری ہیں ' اسی مجبوری کی بدولت لوگوں نے ریاست قائم کی ہے اور ریاست کے قانون بھی جاری ہوئے ہیں - مجبوری انسانوں کو ہر حالت میں

زنجیروں کی طرح جکڑے رہتی ہے ' چاہے وہ ریاست کے ماتحت ہوں یا مستقل جنگ کا دور دورہ ہو - خوف انسانوں کو ہر طرح سے رہتا ہے ' اگر وہ کم ہو سکتا ہے تو صرف ریاست کی ماتحتی میں - اس لئے بجائے شکایت اور اعتراض کے لوگوں کو چاہئے کہ ریاست کے وجود کی مصلحت سمجھیں ' اس آزادی سے فائدہ اٹھائیں جو انہیں قانون کے رو سے حاصل ہے اور ایسی آرزو نہ کریں جس کا بر آنا کبھی نصیب نہیں ہو سکتا -

ہوبز کو اس کی پروا نہیں کہ یہ آزادی ' اگر اسے آزادی کہا بھی جا سکتا ہے ' کتنی کم ہے - اس کے زمانے میں لوگ بہت زیادہ مانگ رہے تھے ' اور اسے فکر دراصل اس کی تھی کہ ان کی خواہش کو بیجا اور اصولاً غلط ثابت کرے - چنانچہ اس نے ریاست کو رعایا کی ذاتی ملکیت پر بھی حق دیدیا ہے ' حالانکہ قرون وسطے اور ہوبز کے وقت کے فلسفی سب کے سب اسے ریاست کے اختیار سے محفوظ قرار دیتے تھے ' اور بودیں جیسے ریاست کے حامی نے بھی رعایا کی ملکیت کو احترام کا مستحق قرار دیا ہے - ہوبز کی منطق یہ نہیں گوارا کرتی - وہ اس عقیدہ کو کہ ہر شخص اپنی ملکیت پر کلی حق اور اختیار رکھتا ہے ریاست کے انتشار کا ایک سبب بتاتا ہے - " ہر شخص کو (ملکیت کا) ایک حق ضرور ہوتا ہے ' جس میں رعایا میں سے کوئی اور شریک نہیں ہوتا - مگر یہ حق اسے صرف فرماں روا قوت سے ملتا ہے ' کیونکہ اگر وہ محافظ نہ بنتی تو اور تمام لوگوں کو بھی اس (ملکیت) پر برابر کا حق ہوتا - لیکن اگر فرماں روا کا حق بھی نہ رہے تو وہ اس عہدے کے فرائض انجام نہیں دے سکتا جو اس کے سپرد کیا گیا ہے ' یعنی رعایا کو بیرونی دشمنوں اور ایک دوسرے کی ضرررسانیوں سے محفوظ نہیں رکھ سکتا ' اور اس لئے ریاست باقی ہی نہیں رہ سکتی " - ملکیت کا حق یوں گیا ' تجارت کے معاملات میں بھی فرماں روا کو اتنا دخل دیا جاتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو رعایا کی آزادی کو بالکل نیست و نابود کردے - دراصل یہ ہوبز کی ناواقفیت اور ناتجربہ کاری تھی کہ اس نے ریاست کے استحکام پر ذاتی ملکیت جیسے حق کو بھی قربان کردینا لازمی قراردیا - اس نے ساری زندگی ایک بہت محدود حلقے میں گزاری اور اسے اس کا احساس نہ ہوسکا کہ ایسے اختیارات ریاست کے لئے مضر بھی ثابت ہو سکتے ہیں ' اور وہی انسان جن کی صحبت میں اسے خوف اور

کہا جاتے ہیں ' اور چونکہ ان میں تدبیر اور امتیاز کا مادہ بہت کم ہوتا ہے ' اس حق کو جو صرف اجتماعی (یعنی ریاست کا) حق ہے اپنی ذاتی ملکیت اور پیدائشی حق سمجھ بیٹھتے ہیں " -

ہوبز کی دلیلیں اور بحث سلسلے کے بعد ریاست اور سیاسی زندگی کا جو نقشہ ذہن میں قائم ہوتا ہے وہ ایسا ہے کہ اگر اس کا سارا استدلال صحیح بھی ہوتا تب بھی ہمارا اخلاقی فرض تھا کہ اس کے نتائج کی مخالفت کریں - لیکن واقعہ یہ ہے کہ گو بظاہر اس کی دلیلیں کتنی ہی محکم اور قطعی کیوں نہ ہوں ان کا ایک کمزور پہلو بھی ہے - یہ سچ ہے کہ ہوبز نے خوف ' لالچ اور حب جاہ کو انسانی سیرت کی تین بنیادی خصوصیات قرار دے کر حقیقت پرستوں کو مشکل میں ڈال دیا ہے اور ایک حقیقت بیان کی ہے جس سے انکار کرنا دشوار ہے - مگر اس نے ان تینوں کے سوا انسانی عمل کے اور محرکوں کو نظرانداز کرکے ایسا مبالغہ کیا ہے جو خود اس کی منطق کو الٹ دیتا ہے - اگر انسان محض اس خوف سے ریاست قائم کرتے ہیں کہ انہیں اپنی جان اور مال کو محفوظ رکھنے کی اور کوئی صورت نظر نہیں آتی تو انہیں اس کا بھی کامل اطمینان ہونا چاہئے کہ ریاست ان کی پوری حفاظت کرے گی - لیکن ایسا نہیں ہے - بجائے اس کے ہوبز ریاست کو ملکیت پر اختیار دیدیتا ہے ' اور چونکہ فرمان‌روا خود قانون وضع کرتا ہے اور قانون کے ماتحت نہیں ہوسکتا ' اس لئے فرمان‌روا کی زیادتیوں کے خلاف قانونی چارہ جوئی بھی ممکن نہیں - بھلا کوئی شخص جو خوف ' لالچ اور حب جاہ کا مجسمہ ہے کسی کو اپنے اوپر ایسے اختیارات دینے پر راضی ہوگا ؟ رعایا اپنی جان بچانے کے لئے ریاست کے خلاف لڑ سکتی ہے ' مگر اس سے بھی کسی کو تسلی نہیں ہوسکتی - مستقل جنگ کی حالت میں ایسے دشمنوں کا مقابلہ کرنا جو منظم نہ ہوں ریاست کی پولیس اور فوج کا سامنا کرنے سے بہت آسان ہے - اگر انسان کی سیرت بالکل ویسی ہی ہے جیسی ہوبز نے قرار دی ہے تو اس میں شک نہیں کہ ریاست قائم کرنے کے بجائے ہر شخص کو اس کی فکر ہوگی کہ ریاست قائم ہونے نہ پائے - ہوبز نے دراصل یہ تسلیم کرکے کہ رعایا پر تابعداری صرف اسی وقت تک لازم ہے جب تک کہ ریاست میں اس کی حفاظت کرنے کی طاقت رہے خود اپنی دلیلیں رد کردی ہیں - وہ اس کا اعتراف کرتا ہے کہ کبھی کبھی ریاست امراض میں

مبتلا هوجاتی هے اور اس کی قوت بہت گھٹ جاتی هے - اگر ایسا هوسکتا هے تو ظاهر هے که رعایا جب چاهے کمزوری کا الزام لگاکر ریاست کی فرماں‌برداری سے انکار کردے - هوبز کا جواب یه هوگا که اس انکار سے پھر مستقل جنگ کی مصیبتیں شروع هو جائیں گی - یه بات ممکن هے صحیح هو' لیکن اس سے یه ثابت هوجاتا هے که هوبز کی ریاست کبھی قائم هو هی نہیں سکتی اور هوئی بھی تو چند روزه هوگی ' ایک بگوله جو هوا میں هر طرف اُڑتا رهے گا اور اس کا پته بھی نه چلے گا که اس کے اندر بھی کچھ هے یا نہیں - هوبز کے زمانے میں جو نظریے گھڑے جارهے تھے وه ٹھیک هوں یا غلط ' هوبز کی منطق اور اس کے نفسیاتی نظریے ریاست کی تعمیر میں اینٹ اور گارے کا کام نہیں دے سکتے -

هوبز کو اصطلاحوں کی تعریف اور تشریح کرنے میں کمال تھا ' اور گو اس نے اس میں بھی همیشه اپنا مقصد پیش نظر رکھا اور اس وجه سے اس کی بعض تعریفیں بالکل ناقص هیں' پھر بھی اس نے سیاسیات کی فضا کو ابہام کے کہر سے نکالنے میں بہت مدد دی - فرماں‌روا کو هوبز نے قانون فطرت کی خیالی پابندیوں سے آزاد کردیا ' اسے ایک واحد ' مرکزی اور سب سے اعلی قوت بنا دیا جسے تقسیم یا محدود کرنا گویا اسے برباد کردینا هے ' اور فرماں‌روائی کے مفہوم کو اتنے واضح طور پر پیش کیا که اس کی ماهیت کے متعلق شک اور شبہے کی گنجائش نہیں رهی - '' قانون '' اسی فرماں‌روا کا حکم قرار دیا گیا ' جسے اخلاقیات اور مذهب سے کوئی واسطه نہیں رها ' اور اس کی جو مختلف قسمیں اور ان کے الگ الگ درجے فرض کئے گئے تھے ان سب کی جگه موضوعه قانون نے حاصل کرلی - اس کے سوا اور کوئی ادنی یا اعلی قانون نہیں رها - هوبز کی یه خدمت قابل قدر هے - فرماں‌روا اور قانون کی جو تعریف اس نے کی تھی اسے اوسٹن [۱] اور چند اور انگریز عالموں نے اختیار کیا اور ایک عرصے تک تسلیم کرتے رهے - لیکن اگر هوبز کی تعریفیں صحیح قرار دی جائیں تو همیں کہنا پڑے گا که سوا ان ملکوں کے جہاں انگلستان کی طرح ایک مرکزی حکومت اور قانون ساز مجلس هے اور کہیں نه کوئی فرماں‌روا هے اور نه کوئی قانون - امریکه میں کانگرس قانون وضع کرتی هے ' پریزیڈنٹ حکومت کرتا هے ' اور صدر عدالت کا فرض هے که دونوں کے رویے کو دستور کے خلاف نه هونے دے - لیکن یه کہنا که امریکه ریاست نہیں ' وهاں

Austin—[۱]

کا فرماں روا کوئی نہیں اور قانون بے بنیاد ہے صریحی غلطی ہوگی - بعض لوگوں کے خیال میں قانون ساز کو اخلاق اور مذہب کی پابندیوں سے آزاد کرنا سیاسیات کو علمی حیثیت دینے میں کارآمد ثابت ہوا ' اور اگر دونوں علیحدہ رکھے جائیں تو بہتر ہوگا - لیکن یہ سوا ان قوموں کے جو اخلاقی اور سیاسی حس سے محروم ہیں کسی جگہ ممکن نہیں - فرض کیجئے قانون کا اخلاقی معیار سے بے تعلق ہونا ممکن بھی ہو تو یہ اصولاً غلط ہے ' کیونکہ وہ قوم جسے اپنے قانون کی اخلاقی نوعیت سے سروکار نہ ہو ' یا وہ جو ایسے قانون کی پیروی کرنے پر راضی ہوجائے جسے وہ غلط یا برا سمجھتی ہو سیاسی جماعت کیا مہذب جماعت تک کہلانے کی مستحق نہیں -

تعریفوں اور تشریحوں کے بعد ہوبز کے فلسفے کی جو خصوصیت قابل ذکر ہے وہ اس کا ریاست کا تصور ہے - ہوبز نے ساری تمدنی دولت کو ریاست پر قربان کردیا ہے ' مذہب اور اخلاق کو اسی کی دین قرار دیا ہے اور اس طرح ریاست کو اس مرتبے پر پہنچا دیا ہے جو اسے نہ پہلے کبھی نصیب ہوا تھا اور نہ بعد کو ہوا - اس دور کے چند اور ریاست پرست بھی ایسے تھے جو کلیسا کو ریاست کا ایک محکمہ اور مذہب کو سیاسی اقتدار کا ذریعہ سمجھتے تھے ' لیکن ہوبز کی طرح کسی نے ریاست کے تصور سے اخلاقی اور مذہبی رنگ کو دور نہیں کیا - لوگ رواداری کے خلاف تھے ' کیونکہ انہیں ریاست کے اخلاقی اور مذہبی فرائض کا بہت احساس تھا - ریاست کو صحیح مذہب اور اخلاق قائم رکھنے کا ذمہ دار بنا کر وہ اسے پابند اور اس کے اختیارات کو محدود تو کرتے تھے ' لیکن وہ ریاست کی قدر محض اسلئے نہیں کرتے تھے کہ وہ ان کی جان اور مال کی محافظ تھی ' بلکہ اس سبب سے کہ ان کا ریاست سے گہرا روحانی تعلق تھا ' وفاداری کا جذبہ انہیں ریاست کے لئے قربانیاں کرنے پر مجبور کرتا تھا اور ریاست کو اپنے اغراض کا آلۂ کار سمجھنے کے بجائے وہ اپنی جانوں کو اس کے مقاصد پر نثار کرنے کو تیار تھے - ہوبز ریاست اور رعایا کے اس تعلق کو بالکل نظر انداز کرتا ہے - سیاسی وفاداری ' وطن پرستی اور اخلاقی اولوالعزمی اس کے نزدیک انسان کی سرشت میں شامل نہیں ' اور جب ریاست رعایا کی اصلی غرض پوری نہ کرسکے ' یعنی اس کی حفاظت سے معذور ہوجائے ' تو رعایا کو اس کی مطلق پروا نہیں رہتی - اسی بنا پر بعض مصنفوں [1] کا یہ خیال ہے کہ ہوبز کی تعلیم کو اس

[1]— خاص طور پر Meinecke : Die Idee der Staatsraeson صفحہ ۲۶۶—۲۶۸

افادی اور انفرادی فلسفے کا پیش خیمہ سمجھنا چاہئے جو انیسویں صدی میں جان اسٹوئرٹ مل [۱] اور ہربرٹ سپنسر [۲] کی تصانیف میں ظاہر ہوا اور جس کے مطابق ریاست کے وہی فرائض قرار دئے گئے جو پولیس کے ہوتے ہیں - ہوبز کے پہلے قدردان افادی فلسفی تھے اور کبھی کبھی ہوبز کے انداز بیان میں افادی فلسفے کی ایک جھلک بھی نظر آتی ہے - ریاست کو رعایا کی محبت سے محروم رکھنا ' سیاسی اقتدار کو محض انفرادی اغراض پر منحصر کرنا ' یہ نظریے ایسے ہیں جو ہوبز کی تعلیم کو افادی فلسفے سے کسی قدر مشابہ کردیتے ہیں - لیکن آزادی کی وہ جاں فزا آرزو ' انسانیت سے وہ محبت اور انفرادی استعداد سے وہ پختہ عقیدت جو افادی فلسفے کی جان ہے ہوبز کے خیالات میں ڈھونڈھے سے بھی نہیں ملتی ' اور یہ افادیت کی ذرا سی جھلک یا اور کوئی قابل قدر سیاسی اصول جو ہوبز کے فلسفے میں ملتا ہے ہمارے دل کو اس کی طرف مائل نہیں کرتا ' کیونکہ ہوبز کی ذہنیت ایسی مکروہ ہے اور اس نے جو سیاسی دنیا تعمیر کرنا چاہی اس کی فضا کچھ ایسی ناگوار کہ اس کے منہ سے سچ بھی جھوٹ معلوم ہوتا ہے - روسو [۳] نے ہوبز پر تنقید کرتے ہوئے بہت بجا کہا ہے کہ " اس کے فلسفے سے ہم کو اتنی نفرت ان باتوں کی وجہ سے نہیں ہوتی جو نامعقول اور غلط ہیں بلکہ ان چیزوں کے سبب سے جو سچی اور صحیح ہیں " -

---

John Stuart Mill—[۱]
Herbert Spencer—[۲]
Rousseau—[۳]

تیسرا باب

دستوری حکومت

۱ــ تمہید

موجودہ زمانے کی یورپی ریاست اور سیاسی ذہنیت کا جو خاص رنگ ہے وہ ان مذہبی تحریکوں کا پیدا کیا ہوا ہے جن کا آغاز سولھویں صدی میں ہوا - لوتھر کی تعلیم اور "خدا پرست" بادشاہ کا وہ نظریہ جسے اس نے رواج دیا قوم اور قومی کلیسا کی مذہبی آزادی اور خود مختاری کا اعلان تھا - جرمنی اور انگلستان میں ' جہاں رومی کلیسا کے خلاف بغاوت بادشاہوں کی سرکردگی میں ہوئی ' قومی کلیسا اور اس کی مذہبی تعلیم کے پیرو بادشاہی کا سہارا بن گئے ' اور سیاسیات میں یہ مذہبی تعلق "بادشاہوں کے خداداد حق" کا عقیدہ بن کر ظاہر ہوا - بادشاہی کے اور حامی بھی تھے جنھیں مذہب سے زیادہ گہرا تعلق نہیں تھا مگر ملک اور قوم کو انتشار اور بدنظمی سے بچانے کے لئے انھیں بادشاہی کے سوا اور کوئی ذریعہ نظر نہیں آتا تھا - ان دونوں نے مل کر ریاست اور فرماں روائی کی حمایت میں جو نظریے پیش کئے اور اپنے خیالات کا جو پرچار کیا وہ موجودہ ریاست کی عظمت اور مرتبے ' سیاسی اداروں کے احترام اور وطن پرستی اور وفاداری کی بنیاد ہے - یہ سب چیزیں ریاست کے استحکام کے واسطے ناگزیر ہیں ' مگر سیاسی زندگی محض انھیں تک محدود نہیں رہتی ہے ' اور ان سے انسان کی تمام ذہنی اور روحانی ضروریات پوری نہیں ہوسکتی ہیں - اگر یورپ میں انھیں خیالوں کا دور دورہ رہتا تو ممکن ہے وہاں کی قومیں فساد اور خونریزی سے بڑی حدتک محفوظ رہتیں ' لیکن ان کی سیاسی زندگی اندر سے کھوکھلی اور ان کی سیاسی نشو و نما بالکل بند ہو جاتی - اس انجام سے انھیں کیلون اور رومی کلیسا کے پیرووں نے بچالیا - جس طرح سیاسی مصلحت یا مذہبی عقیدت نے بعض لوگوں کو

ریاست اور فرماں روا کا حامی بنادیا اسی طرح عقیدے ' اتفاق یا مجبوری سے کیل ون اور کیتھلک [۱] فرقے حکومتوں کے مخالف اور آزادی کے مجاہد بن گئے - لوتھر نے پہلے ہی سے اپنی تحریک کو بادشاہوں کے ہاتھ میں دے دیا تھا ' کیل ون کو اس کا موقعہ نہیں تھا اور اس کے پیرووں کو اپنی ملت اور اپنے عقیدوں کے لئے لڑنا پڑا - نئی مذہبی تحریکوں کے جڑ پکڑنے کے بعد سے رومی کلیسا کی بھی وہ بین الاقوامی حیثیت نہیں رہی جو پہلے تھی - اس کے طرفداروں کو ' جن میں سب سے زیادہ پیش پیش یسوعی جماعت تھی ' ہسپانیہ کے سوا ہر ملک میں اپنی آبرو یا جان کی حفاظت کرنے کی ضرورت پڑگئی اور چونکہ تمام حکومتیں ' خواہ ان کا سرکاری مذہب کوئی بھی ہوتا ' رومی کلیسا کے دعووں کو تسلیم کرنا اپنی شان کے خلاف سمجھتی تھیں ' اس لئے اس کلیسا کے حامیوں کو ریاست اور کلیسا ' مذہب اور سیاسیات کے تعلق کو ایسی شکل میں پیش کرنا پڑا جس سے نہ تو یہ ظاہر ہو کہ پرانے دعوے ترک کردئے گئے ہیں ' اور نہ ریاستوں کو یہ کہنے کا موقع ملے کہ ان کی خود مختاری پر حملہ کیا جارہا ہے - کہیں کہیں ایسا ہوا کہ سیاسی جماعت کے حقوق کی حمایت کا ذمہ رومی کلیسا کے پیرووں کو لینا پڑا - بہ حیثیت مجموعی اگر کیل ون اور رومن کلیسا کی سیاسی تعلیم کا نتیجہ دیکھا جائے تو مذہبی آزادی اور سیاسی حقوق حاصل کرنا کیل ونیوں کی خاص خدمت رہی ہے ' اور عقیدے ' اخلاق اور روحانی زندگی کو ریاست کے اختیار اور حاکم کے اثر سے محفوظ رکھنا رومی کلیسا کی - لیکن یہ نتیجے ان دونوں کی کوششوں سے براہ راست نہیں نکلے - کیل ونی انفرادی آزادی ' رواداری اور سیاسی حقوق کے ہرگز حامی نہیں تھے ' اور رومی کلیسا عیسائی دنیا کی مطلق فرماں روائی کے حق سے کبھی دست بردار نہیں ہوا - موجودہ یورپی ریاست اور سیاسی ذہنیت ان تحریکوں کا تعمیری کارنامہ نہیں بلکہ ان کی باہمی عداوت ' خود پرستی اور تخریبی کوششوں کا انجام ہے - صرف وہ فلسفے جس کا ان دونوں فرقوں نے پرچار کیا ' اور وہ اصول جن پر انہوں نے اپنی جانیں صدقے کیں ' نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوئے بلکہ ان کی کوتاہیاں اور ان کے عیب بھی سبق آموز تھے - اگر سب میں کوئی نہ کوئی خرابی نہ ہوتی ' سب نے ناروا داری کو انتہا تک نہ پہنچایا ہوتا تو ان پر وہ مصیبتیں نہ پڑتیں اور ان کے عقیدوں

[۱]—رومی کلیسا کے پیرووں کو کیتھلک یا رومی کیتھلک بھی کہتے ہیں -

گا وہ سخت امتحان نہ ہوسکتا جس کی بدولت یورپ نے آزادی اور رواداری کی قدر پہچانی -

ریاست اور سیاسی اقتدار کے حامیوں کی طرح کیلونیوں اور یسوعی جماعت کا محرک بھی مذہب تھا - اکثر ملکوں میں وہ اقلیت میں تھے ' اور انہیں سیاسیات کی طرف توجہ اس وجہ سے کرنا پڑی کہ انہیں اپنی هستی قائم رکھنے کا حق تسلیم کرانا تھا - چونکہ سیاسیات اور مذہب کو جدا رکھنا ناممکن تھا ' خصوصاً اس صورت میں جب ہر جماعت کے تبلیغی حوصلے بہت بڑھے ہوئے تھے ' اس لئے زندہ رہنے کا حق بغاوت کرنے کا حق بن گیا - باغی ہونے کی وجہ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ انقلاب پسند تھے ' اور مروجہ سیاسی نظام کا مقابلہ خیالی نظریوں سے کرتے تھے - لیکن در اصل وہ انقلابی نہیں تھے ' اور جس سیاسی فلسفے پر انہوں نے اپنے عمل کی بنیاد رکھی وہ نیا نہیں تھا - نئی چیز مطلق فرماں روائی کا تصور تھا ' اور انقلابی وہ لوگ تھے جو ریاست کو اس کا حامل بنانا چاہتے تھے - سیاسی اقتدار اصولاً اور عملاً اتنا همہ گیر ہو گیا تھا کہ اسے محدود کرنے کی ضرورت تھی ' اور کیلونیوں اور یسوعیوں کی یہ کوشش تھی کہ اس کا دائرہ وہی رکھا جائے جو قرون وسطے میں تھا - فرماں برداری کی وہ بھی تلقین کرتے تھے ' لیکن اسے مشروط رکھنا چاہتے تھے - ریاست کے مرتبے کو وہ بھی مانتے تھے ' لیکن ان کے فلسفۂ حیات میں ایسی چیزیں بھی تھیں جن کا مرتبہ سیاسی نظام سے بڑھ کر تھا - وہ ریاست کے قائل تھے ' مطلق فرماں روائی کے مخالف تھے ' اور سیاسی اقتدار کی اس نئی شکل کے مقابلے میں جو اس نے سولھویں صدی کے مدبروں اور بعض سیاسی عالموں کی بدولت اختیار کی تھی ' ان سیاسی اصولوں کو پیش کر رہے تھے جو ایک صدی پہلے تک تسلیم کئے جاتے تھے - اصل میں وہ انقلاب پسند نہیں بلکہ قدامت پسند تھے - ان کی قدامت پسندی کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ انہوں نے سیاسیات کو مذہب اور اخلاق سے وابستہ رکھا - جن حقوق کا یہ لوگ دعویٰ کرتے تھے انہیں وہ محض سیاسی رواج ' مصلحت یا افادے پر مبنی نہیں سمجھتے تھے ' بلکہ ان کے متعلق خداداد ہونے کا دعویٰ کرتے تھے ' اور انہیں مشیت ایزدی اور قانون فطرت [۱] کا مقتضا قرار

---

[۱]—اس سے مراد قانون فطرت کی وہ شکل نہیں جو ہوبز یا گروٹیاس کی تصانیف میں ملتی ہے ' بلکہ اس قانون کا وہ تصور جو قرون وسطے میں رائج تھا -

دیئے تھے - اس لحاظ سے یہ کہنا صحیح ہے کہ " روم اور جینیوا [1] نے سولھویں صدی میں دستوریت کو بچا لیا " [۲] -

مشروط فرماں‌برداری اور محدود فرماں‌روائی قرون‌وسطی کے سیاسی نظام کی خصوصیتیں تھیں ' لیکن سولھویں صدی تک یہ نظام تقریباً نیست و نابود ہوچکا تھا ' اور اب اسے دوبارہ زندہ کرنے کی یہی صورت تھی کہ نئے سیاسی نظام کو انھیں اصولوں کے تحت میں لایا جائے جن پر پرانا نظام قائم تھا - جیسا اوپر بیان کیا جاچکا ہے [۳] ' جاگیرداری نظام کی بنیاد ایک معاہدے پر تھی جو افسر اور ماتحت کے حقوق اور فرائض معین کرتا تھا ' خواہ وہ افسر ایک معمولی زمیندار ہو یا شہنشاہ - اسی وجہ سے ان نظریوں میں جو مطلق فرماں‌روائی کے مخالفوں نے سولھویں اور سترھویں صدی میں پیش کئے ' معاہدے کا تصور بہت نمایاں ہے - لیکن حالات اور ماحول کے تغیر نے اسے معاشرتی نہیں رکھا ' بالکل سیاسی بنادیا ' اور اس پر افراد کے باہمی تعلقات کی بنیاد نہیں رکھی گئی بلکہ سیاسی نظام کی - ہمیں فرماں‌روائی کے مخالفوں کے یہاں جاگیرداری نظام کے اصولوں میں روح پھونکنے کی خواہش کے ساتھ ساتھ قانون پرستی کا وہ جذبہ بھی ملتا ہے جو قرون‌وسطی کے فلسفیوں پر اور اس دور کی عام ذہنیت پر غالب تھا - فرماں‌روائی کے اصول کی بنیاد علمی حیثیت سے رومی قانون کے عالموں نے ڈالی تھی ' اور رفتہ رفتہ ان لوگوں کی تعلیم اور سیاسی حالات کی نشو و نما نے فرماں‌روا کو قانون وضع کرنے کا ایسا کامل اختیار دیدیا کہ رسم و رواج کی کوئی خالص قانونی یا سیاسی اور دستوری وقعت باقی نہیں رہ گئی - دوسری طرف قانون فطرت کا لحاظ کرنا ' جو پہلے قانون‌ساز کا فرض مانا جاتا تھا ' اب اس کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا - موضوعہ قانون اور قانون‌سازی کے نئے اختیارات کے مقابلے میں حکومت کے مخالفوں نے پھر رسم و رواج کی اہمیت پر اصرار کیا اور قانون فطرت کو اپنے سیاسی حقوق کا محافظ بنایا - مگر قانون فطرت اب محض ایک اعلی معیار نہیں رہا ' اسے ایک مروجہ قانون کی حیثیت دیدی

---

[1]—یعنی کیتھلک اور کیلونی فرقوں نے - جینیوا (Geneva) کیلونیوں کا مرکز تھا -

[۲]—Figgis : Gerson to Grotius صفحہ ۱۶۳ -

[۳]—ملاحظہ ہو دوسرا حصہ ' تیسرا باب -

گئی ' اور اس کی خلاف ورزی کی سزا بغاوت مقرر ہوگئی - وہ ریاست کا وضع کیا ہوا قانون نہیں ' اسے سیاسی جماعت اپنی حفاظت کے لئے سیاسی حاکم سے تسلیم کراتی ہے ' اور سیاسی حاکم جب تک حکومت کرنا چاہتا ہے اس کی پابندی پر مجبور ہے - قانون فطرت گویا ریاست کا ایک اساسی قانون تھا ' جس کی خلاف ورزی ریاست کے لئے مہلک تھی ' جیسے اب امریکہ کی ریاستہائے متحدہ کا دستور ہے ' جو کانگرس کا بنایا ہوا نہیں ' لیکن کانگرس اور سیاسی اقتدار کے تمام حامل اس کی پیروی سے انکار نہیں کرسکتے - قانون فطرت کی یہ شکل آزادی کا سنگ بنیاد اور تمام موضوعہ دستوروں کا سرچشمہ قرار دی جا سکتی ہے -

۲—کیل‌ون کے پیرو

کیل‌ون کی تعلیم کے سلسلے میں اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ افراد کی آزادی کا بالکل قائل نہیں تھا ' اور جنیوا میں اس نے جو حکومت قائم کی اس میں آزادی کے سوا ہر خصوصیت موجود تھی - لیکن جب اس کے عقیدوں کی اشاعت ہوئی اور مختلف ملکوں میں اس کے بہت سے پیرو پیدا ہوگئے جنھیں حکومتوں کے جبر اور مذہبی تشدد سے بچانے کی تدبیریں سوچنا پڑیں ' تو لامحالہ ایسے سیاسی حقوق کا دعوی کیا جانے لگا جن سے اس جماعت کی حفاظت ہوسکے - کیل‌ون کا رجحان اشرافی طرز حکومت کی طرف تھا ' لیکن وہ اس پر اصرار نہیں کرتا کہ ہر ملک کی حکومت اشرافی ہونا چاہئے ' اور ریاستوں کے دستوروں میں تاریخی نشو و نما نے جو فرق پیدا کر دیا ہے اُسے وہ مٹانا نہیں چاہتا - کیل‌ون کی سیاسی تعلیم میں نافرماں برداری کے لئے کافی گنجائش چھوڑی گئی ہے ' اور گو کیلونی مصلحوں نے عام طور سے مخالفت کا اختیار افراد کو نہیں دیا ' مگر ان لوگوں کو مطلق فرماں روائی کی اصولی اور عملی مخالفت میں کبھی تامل نہیں ہوا ' اور اطاعت گذاری کی جو تلقین کیل‌ون نے کی تھی اس نے اُن کے ضمیر کو نہیں ستایا -

ھالستان [۱] کا ہسپانیہ سے بغاوت کرنا اور انتہائی ایثار کے بعد آزادی حاصل کرنا کیل‌ونی تعلیم کا سب سے روشن عملی کارنامہ ہے اور

[1]—Holland

ایل تھوزئس کی تصنیف [۱] اس کی سب سے زیادہ قابل قدر علمی یادگار ہے - لیکن سیاسی خیالات اور ذہنیت پر زیادہ اثر ان تصانیف کا ہوا جو اسکاٹستان اور فرانس میں کیلونی فرقے کی طرف سے شائع ہوئیں - اسکاٹستان میں جون نوکس [۲] نے کیلونی عقیدوں کا بیج بویا اور اس وقت اسکاٹستان کی مرکزی حکومت اس قدر کمزور تھی کہ کیلونی فرقہ بہت جلد اس کا مقابلہ کرنے کے لائق ہو گیا - جون نوکس نے مذہبی رہنماؤں کو سیاسی زندگی پر اور مذہبی جماعت کو حکومت اور حاکم پر مسلط کرنے میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رکھا اور اس نے یہ صاف صاف کہدیا کہ ملت کی خواہش اور مذہبی عقیدے کی هدایتوں کے سامنے حکومت کے احکام اور شاهی اقتدار کی کوئی حیثیت نہیں - لیکن جون نوکس کی تعلیم نے کوئی مکمل شکل اختیار نہیں کی - اسکاٹستان کے اس دور کے سیاسی فلسفے کا سب سے اچھا نمونہ بیوکینن [۳] (۱۵۰۶—۱۵۸۲) کی تصنیف " اسکوتوں میں قانون حکومت " ہے جو ۱۵۷۹ میں شائع ہوئی - اس تصنیف میں معاهدے کا نظریہ پہلی مرتبہ اس صورت میں پیش کیا گیا جو تقریباً ڈیڑھ صدی تک قائم رهی - اس میں محکوموں کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ بادشاہ کو راہ راست پر رکھنے کے لئے بغاوت کریں - بیوکینن ایک جید اور وسیع النظر عالم تھا ' کلاسیکی اور قرون وسطی کے مصنفوں کی تصانیف پر عبور رکھتا تھا اور انہیں کے طرز پر اس نے اپنی تعلیم کا مرکز اس اصول کو بنایا کہ آئینی بادشاہ اور مطلق العنان بادشاہ میں فرق کرنا چاہئے -

بیوکینن کے نزدیک سیاسی جماعت اس غرض سے قائم ہوتی ہے کہ انسان غیر منظم اور حیوانی زندگی سے نجات پائے ' اور اجتماعی زندگی کی طرف رغبت اسے وہ جبلی خصوصیات دلاتی ہیں جو خدا نے اس کی سرشت میں داخل کردی ہیں - چونکہ ریاست قائم کرنے کا اصل مقصد منظم اور آسودہ زندگی ہے ' اس لئے ظاهر ہے کہ جب سیاسی جماعت حکومت کو کسی شخص کے سپرد کرے گی تو اس نیت سے کہ وہ انصاف کو اپنا مسلک بنائے اور رعایا کو وہ تمام نعمتیں حاصل ہوں جو انصاف پسندانہ حکمرانی

---

[۱]— دیکھئے اوپر دوسرا حصہ ' چھوٹا باب -
[۲]— John Knox (۱۵۰۵—۱۵۷۲)
[۳]— Buchanan : De jure regni apud Scotos

کا نتیجہ ہونا چاہئیں - لیکن انسان کی فطرت دیکھتے ہوئے یہ بہتر سمجھا گیا کہ حقوق کا تحفظ کسی شخص کے بجائے قانون کے سپرد کیا جائے اور اسی نہج سے قوموں نے قانون وضع کئے جن سے بادشاہوں کے اختیارات ' جو پہلے بہت وسیع تھے ' رفتہ رفتہ محدود کردئے گئے ' اور قانون کے مطابق انصاف کرنا بادشاہوں کا منصب نہیں رکھا گیا بلکہ عدالتوں کا ' جن پر بادشاہوں کا کوئی اثر اور اختیار نہیں تھا - بادشاہ اور رعایا کے تعلقات در اصل ایک معاہدے کی حیثیت رکھتے ہیں ' رعایا بادشاہ کو حکومت کرنے کا موروثی حق دیتی ہے ' لیکن اس حق کے ساتھ یہ شرط لگی ہوتی ہے کہ وہ اپنے فرائض انجام دینے میں انصاف اور قانون کا لحاظ کرے - اسی کے ساتھ بادشاہ پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ قوم کے لئے راست روی اور حق پرستی کا نمونہ بنے ' اور اس سے بادشاہی کا کام اور بھی مشکل ہوجاتا ہے - معاہدے کی شرائط رعایا کے حسب دلخواہ پوری نہ کرنے سے بادشاہ مطلق العنان بن جاتا ہے ' اس کی اطاعت رعایا پر کسی طرح لازم نہیں رہتی ' اور رعایا کو اسے قتل کر دینے کا حق ہو جاتا ہے ' اگر اس سے نجات پانے کی اور کوئی صورت نہ ہو - بیوکے نن نے بادشاہ کو برطرف کرنے کے لئے کوئی خاص دستور نہیں تجویز کیا ہے اور اس نے اس کا بھی فیصلہ نہیں کیا ہے کہ بادشاہ کے رویے کو کون جانچے گا ' اور کون فیصلہ کرے گا کہ اس نے معاہدے کی خلاف ورزی کی ہے یا نہیں ؟ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے وہ اس کے سوا اور کوئی قطعی اصول نہیں قائم کرسکتا کہ " اچھے " یا " نیک " شہری بادشاہ کے رویے کے متعلق جو رائے دیں اسے صحیح ماننا چاہئے - بیوکے نن کو اس مسئلے سے کوئی سروکار نہیں کہ " نیک " شہریوں کی رائے پر عمل نہ کیا گیا تو کیا ہوگا - اس کا مقصد یہ بتانا نہیں ہے کہ کیا ہوگا بلکہ کیا ہونا چاہئے -

بیوکے نن کی تصانیف سے بہت زیادہ موثر فرانسوآ اوتمان (۱۵۹۰-۱۵۲۴) کی کتاب " فرنکوگالیا " [۱] اور دوپلےسی مورنائے (۱۵۴۹-۱۶۲۳) کی " مطلق العنان بادشاہوں کے خلاف اثبات حق " [۲] تھی - اوتمان نے سیاسی

Francois Hotman : Franco-Gallia—[۱]

Du Plessis Mornay : Vindiciae contra Tyrannos—[۲]

مسائل پر تاریخ کے نقطۂ نظر سے بحث کی - اس کا دعویٰ یہ ہے کہ فرانس کے بادشاہوں کو کبھی مطلق فرماں‌روائی کے اختیارات نہیں دئے گئے - فرانس کا قدیم زمانے میں ایک خاص دستور تھا' جس کے مطابق عام رعایا کی مجلسیں بادشاہوں کو معزول اور منتخب کرتی تھیں' قانون وضع کرتی تھیں اور ان تمام معاملات کو جن کا تعلق اصول اور پالیسی سے تھا خود طے کرتی تھیں - اب ان تمام فرائض کا انجام دینا ایتاژینیرال [۱] یعنی "مجلس عامہ" کے سپرد ہوگیا ہے - اوتمان کی تصنیف پہلی دستوری تاریخ مانی جاتی ہے' یعنی اس نے پہلی مرتبہ رومی شہنشاہی کے تصور اور رومی قانون کی سیاسی تعلیم سے قطع نظر کرکے قومی اداروں کی تاریخ اور ان کے بنیادی اصولوں کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور سیاسی زندگی میں مدبروں کا سچا رہبر قرار دیا - اس نے اپنی دلیلوں سے کوئی عملی نتیجے نہیں نکالے ہیں' اور سیاسی فلسفے کو ان کے مطابق ڈھالنے کی کوشش نہیں کی ہے - لیکن فرماں‌روائی کے دعویٰ کو اس نے یوں رد کیا ہے' اور حکومت کے ایک ایسے طریقے کو اپنی قوم کے سامنے پیش کیا ہے جو فرماں‌روائی اور فرماں‌برداری کے ناگوار پہلوؤں سے بالکل پاک تھا -

"مطلق‌العنان بادشاہوں کے خلاف اثبات حق" بالکل دوسرے رنگ کی تصنیف ہے - دوپلےسی‌مورنانے نے چار مسئلوں کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے اور انہیں کی توضیح کے سلسے میں اپنی ساری سیاسی تعلیم بیان کی ہے - چاروں مسئلوں کا اسوقت کی اصولی بحث اور ہوگےنو [۲] یعنی فرانسیسی کیل‌ونیوں کے سیاسی رویے سے بہت گہرا تعلق تھا - پہلا مسئلہ یہ ہے کہ رعایا پر حاکموں کی فرماں‌برداری اس حالت میں فرض ہے یا نہیں' جب ان کے احکامات خدا کے قانون کے خلاف ہوں - اس کا جواب انجیل کی روایات اور جاگیرداری نظام کے قانون کی بنا پر یہ دیا گیا ہے کہ جیسے اس صورت میں جب کسی کے آقا اور ریاست کے افسر اعلیٰ' یعنی بادشاہ کے درمیان مخالفت ہو تو افسر اعلیٰ کی فرماں‌برداری کرنا چاہئے' ویسے ہی بادشاہ اور خدا کے احکام میں اختلاف ہو تو خدا کی فرماں برداری زیادہ اہم فرض ہے - دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر بادشاہ کلیسا کو شدید نقصان پہنچائے اور خدا کے قانون کی صریحی خلاف‌ورزی

---

[۱] — Etats-General

[۲] — Huguenots

کررہا ہو تو اس کی مخالفت قانوناً جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو کس کے لئے ' کس صورت سے اور کس حد تک - اس کا جواب یہ ہے کہ سیاسی نظام کی بنیاد دو معاہدوں پر ہے - ان میں سے ایک خدا اور قوم کے درمیان ہوتا ہے ' جس میں قوم اس کا عہد کرتی ہے کہ وہ خدا کی پرستش اور اس کے احکام کی پیروی سے کبھی انکار اور انحراف نہ کرے گی اور خدا اپنی طرف سے وعدہ کرتا ہے کہ جب تک قوم گمراہ اور بت پرست نہ ہوجائے گی وہ اسے اپنے فضل و کرم سے محروم نہ کرے گا - دوسرا معاہدہ قوم اور بادشاہ کے درمیان ہوتا ہے ' جس میں قوم اطاعت کا عہد کرتی ہے جب تک کہ بادشاہ حق ' قانون اور آئین انصاف کا پابند رہے اور ظلم سے پرہیز کرے - فرماں برداری کی یہ دو شرطیں ' یعنی دینی اور دنیاوی قانون کی پابندی ' بغاوت کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے بہت کارآمد بنائی جاسکتی ہیں ' لیکن عام کیلونسی اصول اور عمل کے مطابق یہ حق چند لوگوں کے لئے مخصوص کردیا جاتا ہے - ہوگےنو تحریک میں جمہوریت کی طرف کوئی میلان نہیں تھا - اس کے رہبر شرفا تھے یا خوش حال تاجر ' اور ایسے لوگوں کے دلوں میں عوام کی کوئی قدر نہیں ہوتی - دوپلےسی مورنائے کا یہ خیال ہے کہ افراد کو بادشاہ کی مخالفت کرنے کا کوئی حق نہیں ' اور حاکم کو سمجھانے ' اس کی مخالفت کرنے اور ضرورت کے وقت اسے برطرف کرنے کا اختیار صرف نمائندوں کی مجلسوں یا ان لوگوں کو ہے جو بادشاہ کے ذاتی ملازم نہ ہوں بلکہ ریاست کے عہدےدار - تیسرا مسئلہ اس صورت کے متعلق ہے جب بادشاہ پر خالص سیاسی الزام لگائے جاتے ہوں ' اور یہ اندیشہ ہو کہ وہ ریاست کو تباہ کر رہا ہے - یہ مسئلہ اس دوسرے معاہدے کی تحت میں آتا ہے جو اوپر بیان ہوچکا ہے ' اور اس سلسلے میں دوپلےسی مورنائے قومی فرماں روائی اور آزادی کے حق کا بہت جوش کے ساتھ دعوے کرتا ہے - بادشاہ بذات خود کوئی ہستی نہیں رکھتے ' قوم ان سے بہت برتر ہے ' ان سے زیادہ پائدار ' قوم انہیں اپنی مصلحت دیکھ کر ' اپنی آسودگی اور امن کے لئے بادشاہی کا مرتبہ دیتی ہے - وہ قوم کے بنائے ہوئے ہوتے ہیں ' قوم ان کے لئے نہیں بنتی - فرماں روائی کا خداداد حق قوم کا حق ہے ' بادشاہوں کا نہیں ہے - انسان ' جسے فطرتاً آزادی کا شوق ہوتا ہے ' اور جس پر ہر قسم کی ماتحتی اور پابندی گراں گذرتی ہے ' خواہ مخواہ کوئی ایسا فعل نہیں کرے گا جو اس کی فطرت کے خلاف ہو - اگر کوئی

جماعت بادشاہ کو حکومت کے اختیارات دیتی ہے تو اسی امید پر کہ اسے ایسی نعمتیں حاصل ہوں گی جو محض آزادی سے زیادہ دلپذیر ہوں گی ۔ رواقی فلسفیوں کی طرح دوپلےسی‌مورنائے کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ ایک زمانے میں انسان فطری زندگی بسر کرتا تھا ، مگر ملکیت کے رواج نے رفتہ رفتہ معاشرت میں ایسا انقلاب پیدا کردیا کہ حفاظت کےلئے زیادہ اہتمام کی ضرورت ہوئی اور اسی غرض سے قوموں نے بادشاہ مقرر کئے اور حکومتیں قائم کیں ۔ لیکن یہ ضرورت قوموں کو غلام نہیں بنا دیتی ، اور بادشاہ اسی وقت تک اور اسی شرط پر بادشاہ رہتا ہے کہ وہ قوم کی خوشحالی اور بہبودی کو اپنا مقصد اور نصب‌العین بنالے ۔ اگر وہ اپنے فرائض انجام دینے میں ذرا بھی کوتاہی کرے تو قوم اسے معزول کر سکتی ہے ۔ قوم کو اس کا صرف خداداد حق نہیں بلکہ قانونی حق بھی ہے ، کیونکہ قوم بادشاہ کے ساتھ معاہدہ کرتی ہے تو بادشاہ پر معاہدے کی پابندی مطلقاً عائد ہوتی ہے اور قوم کے لئے وہ مشروط رہتی ہے ۔ بادشاہ انصاف ، راست بازی اور رعایا کی خیرطلبی سے کسی حالت میں انکار نہیں کر سکتا ، قوم کو حق ہے کہ اپنا فائدہ دیکھ کر بادشاہ کی اطاعت کرے یا نہ کرے ۔

یوں خود بخود مطلق‌العنان بادشاہ کا مسئلہ سامنے آجاتا ہے ۔ دوپلےسی‌مورنائے نے قرون وسطی کے سیاسی فلسفیوں کی طرح مطلق‌العنان بادشاہوں کی دو قسمیں بتائی ہیں ، ایک تو وہ جسے بادشاہی کا کسی صورت سے حق ہی نہ ہو ، اور دوسرا وہ جو بادشاہی کا حق‌دار تو ہو مگر اپنے فرائض اور پابندیوں کا لحاظ نہ کرے ۔ پہلی قسم کے مطلق‌العنان بادشاہ محض رہزن اور ڈاکو ہیں ، اور قوم کے ایسے صریحی دشمن کہ انہیں معزول کرنا یا قتل کر دینا قانون فطرت اور قانون اقوام کے رو سے ہر شخص کا حق ہے ، کیونکہ وہ قوم کو نقصان پہنچاتے ہیں اور قوم نے ان کی فرماں‌برداری کرنے کا کوئی ذمہ نہیں لیا ہے ۔ لیکن دوسری قسم کے مطلق‌العنان بادشاہوں کی مخالفت میں قاعدے اور قانون کا لحاظ شرط ہے ۔ ایسے بادشاہوں کا معاہدہ پوری قوم کے ساتھ ہوتا ہے ، کسی فرد کے ساتھ نہیں ہوتا ، اس وجہ سے ان کی مخالفت صرف قوم بہ حیثیت مجموعی کرسکتی ہے ۔ وہ لوگ جو بڑے سیاسی عہدوں پر مامور ہوں ، یا وہ جنہیں قوم نے اپنی رائے ظاہر کرنے کے لئے منتخب

کیا ہو ' بادشاہ کی مخالفت کرنے یا اسے معزول کردینے کے مجاز ہوں ' کیونکہ وہ قوم کے نمائندے ہیں اور ان کا فرض ہے کہ قوم کی طرف سے بادشاہ کے رویے پر نگرانی رکھیں - ان لوگوں کے لیے مخالفت کرنا محض مصلحت کی بات نہیں ' بلکہ وہ معاہدے کی وجہ سے مجبور ہیں کہ مطلق العنان بادشاہوں کو راہ راست پر لائیں یا معزول کردیں - لیکن ایسی صورت بھی ممکن ہے جب قوم کے نمائندے غفلت کریں یا اپنا حق ادا نہ کریں ' اور پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قوم کو اس مصیبت سے کون بچائے گا - کچھ اس خیال سے کہ اس نازک مسئلے کا کوئی حل ہونا چاہئے ' کچھ ہوگینو فرقے کے رویے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے دوپلےسی‌مورنائے نے اسی سوال کو اپنا چوتھا مسئلہ بنایا ہے کہ آیا آس پاس کے بادشاہوں کا یہ حق اور فرض ہے یا نہیں کہ وہ ان ملکوں کے اندرونی معاملات میں دخل دیں جہاں سچے دین پر تشدد کیا جا رہا ہو یا رعایا پر بیجا ظلم کیا جاتا ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مظلوم قوم اور سچے دین کی حمایت اور سرپرستی بادشاہوں کا فرض بھی ہے اور حق بھی ' کیونکہ انہیں صرف اپنی رعایا کی فکر نہ کرنا چاہئے بلکہ پوری ملت کی - اور اگر مذہب خطرے میں نہ ہو تب بھی انسانی ہمدردی کا یہ تقاضا ہے کہ مصیبت‌زدہ کے حال پر رحم کیا جائے اور اسے مصیبت سے چھڑانے کی تدبیریں کی جائیں -

دوپلےسی‌مورنائے کی تصنیف میں ہمیں قرون وسطے کی ذہنیت تقریباً اپنی اصلی صورت میں ملتی ہے ' صرف نئی علمی روشنی سے اس پر ایک طرح کی جلا کر دی گئی ہے - دوپلےسی‌مورنائے معاہدوں کا نظریہ ثابت کرنے کے لئے انجیل کی روایتوں کے ساتھ نظام جاگیرداری کے عام رواج اور قومی آزادی کی ان سندوں کا حوالہ دیتا ہے جنہیں بحال رکھنے کا ہر نئے بادشاہ کو تاج‌پوشی کے وقت عہد کرنا ہوتا تھا - نظام جاگیری کا ایک اور اصول کہ حکومت محکوموں کی خواہش کے مطابق اور ان کے مشورے سے ہونا چاہئے ' دوپلےسی‌مورنائے کی تعلیم میں بہت نمایاں ہے ' اور ہوگینو تحریک کا اشرافیت کی طرف جو میلان تھا وہ اس دعوے میں حقیقت کی جھلک پیدا کردیتا ہے ' کیونکہ قرون‌وسطے کی ریاستوں میں بادشاہ کو مشورہ دینے کا حق صرف خاص امرا کو حاصل تھا - لیکن جس خصوصیت

میں قرونِ وسطیٰ کا رنگ سب سے زیادہ نظر آتا ہے وہ ڈوپلےسی مورنائے کی قانون پرستی ہے ۔ اس قانون پرستی کا ایک پہلو قانون کا کسی قدر مبالغہ آمیز احترام ہے ، اور دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ قانون میں اخلاقی آئین کا اتنا عنصر شامل کردیا گیا ہے کہ سیاسی اور اخلاقی قانون میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے ۔ موجودہ خیالات کے اعتبار سے ڈوپلےسی مورنائے کے نظریوں میں مختلف علوم کی بھی آمیزش کردی گئی ہے ، جس سے علمی اور اخلاقی مسائل دونوں بہت پیچیدہ ہوجاتے ہیں ۔ مگر قرونِ وسطیٰ میں عام نقطۂ نظر یہی تھا ۔ ڈوپلےسی مورنائے کے زمانے تک حالات بہت بدل گئے تھے ، لیکن پھر بھی قانون ، اخلاق اور سیاسیات تینوں ایک دوسرے سے اس طرح جدا نہیں ہوپائے تھے کہ لوگ ایک سیاسی حق کو حق ماننے پر تیار ہو جائیں جب تک کہ وہ قانونی سند کے ذریعے سے ثابت نہ کیا جاسکے ۔ بودیں اور ہوبز کے یہاں ہمیں یہ تینوں علم الگ الگ نظر آتے ہیں ، اور ہوبز نے بالکل صاف صاف قانون کو اخلاق سے بے تعلق کر دیا ہے ۔ لیکن بودیں عالم تھا ، ہوبز ایک گوشہ نشین ، ان دونوں کے خیالات عام ذہنیت سے بہت دور ہیں اور ان کا یہ منشاء بھی نہیں تھا کہ عوام کو قائل کریں ۔ اس کے برخلاف ڈوپلےسی مورنائے کو عام ذہنیت کا لحاظ کرنا تھا ، اور اسی وجہ سے اس کے لئے سیاسی اصولوں کو اسی پس منظر کے ساتھ دیکھانا لازمی ہوگیا جو عام خیالات کے مطابق ہونا چاہئے تھا ۔

ڈوپلےسی مورنائے کے نظریوں میں بہت سی خامیاں معلوم ہوتی ہیں اور ان میں بہت کچھ واقعی قابلِ اعتراض بھی ہے ۔ تاہم اگر ہم اس سیاسی اور ذہنی ماحول کو نظر انداز نہ کریں جس کی وہ پیداوار ہیں ، تو بہت سی انوکھی باتیں اور منطقی غلطیاں بالکل دوسرا رنگ اختیار کرلیتی ہیں ۔ معاہدے کا دعویٰ تاریخ سے ثابت نہیں کیا جاسکتا ، انجیل کی جو روایتیں سند کے طور پر بیان کی گئی ہیں ان کی مذہبی حیثیت کچھ بھی ہو ، وہ سیاسی بحث میں دلیلوں کا کام نہیں دے سکتیں ۔ لیکن ڈوپلےسی مورنائے محض انجیل یا تاریخ ہی کو سند میں پیش نہیں کرتا ۔ وہ تو یہاں تک کہہ دیتا ہے کہ معاہدے کا ایک تاریخی واقعہ ہونا لازم نہیں اور اس پر رضامندی خاموشی سے بھی ظاہر کی جاسکتی ہے ، یعنی اس کا خالص

سیاسی نظریہ صرف یہ تھا کہ حاکم اور محکوم جب تک اپنے تعلقات کو ایک معاہدہ نہ تصور کریں گے جس میں حاکم کا خاص فرض یہ مانا جائے کہ وہ محکوموں کو رضامند، شاد اور آباد رکھے تب تک محکوم ہمیشہ بغاوت کرتے رہیں گے اور کوئی وجہ نہیں کہ وہ بغاوت نہ کریں - یہ اصول بذاتہ خود صحیح ہے، لیکن عام ذہنیت کا تقاضا تھا کہ وہ تاریخ، اخلاقیات اور قانون کے رو سے بھی صحیح دکھایا جائے اور اس لئے اس کی تائید انجیل کی روایتوں اور بے محل تاریخی حوالوں سے کی گئی ہے - دوپلےسی‌مورنائے کی دوسری خصوصیت جو موجودہ زمانے میں کسی قدر عجیب معلوم ہوتی ہے اس کا ریاست کی طرف سے بدظن ہونا ہے - لیکن آج کل، خصوصاً یورپ میں، ریاست اور سیاسی اقتدار کا رنگ بالکل بدل گیا ہے، ریاست رعایا کی اپنی چیز ہوگئی ہے اور عام رائے کا حاکموں کو اتنا لحاظ کرنا پڑتا ہے کہ اس طرح کی بدظنی کم پیدا ہوتی ہے - جب حاکم اور محکوم کے اغراض میں فرق ہونے کا اندیشہ ہو تب یہ بدظنی لازمی ہے، اور اس کا ہونا رعایا اور حاکم دونوں کے حق میں بہتر ہی ہے، بشرطیکہ اس میں مبالغہ نہ کیا جائے اور اس کا اظہار صحیح طریقے پر ہو، کیونکہ حکومت کا نشہ ایسی چیز ہے جو اکثر نیک ارادے کو پامال کر دیتا ہے اور محکومیت، اگر وہ ذہن میں زیادہ سرایت کرجائے تو زہر قاتل بن جاتی ہے -

۳—کیتھلک رسالہ‌باز اور فلسفی

رومی کلیسا نے سولھویں صدی میں اپنے حقوق کے اثبات اور ریاستوں کی فرماں‌روائی کی مخالفت کا جو طریقہ اختیار کیا وہ اوپر بیان ہو چکا ہے - ترنت [۱] کی مجلس عامہ کے بعد اس کی اور خصوصاً یسوعی جماعت کی کوششوں نے اصلاحی تحریک کو روک دیا اور محض تعداد کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یورپ میں رومی کلیسا کے پیرو ہی زیادہ رہے - مگر مذہبی کامیابی کے معنی یہ نہیں تھے کہ رومی کلیسا کے سیاسی دعوے بھی تسلیم کر لئے گئے - ان ملکوں میں بھی جہاں رومی کلیسا کو ریاست سے کوئی مذہبی اختلاف نہیں تھا اُسے اپنے اقتدار کو تسلیم کرانے میں بڑی مشکلیں پیش آئیں

Trent—[1]

اور طرح طرح کی تدبیریں کرنا پڑیں - ہسپانیہ ' جو قدیم مذہب اور مذہبی فلسفے کا مرکز تھا ' سیاسیات میں بھی پرانے اصولوں کا جائے پناہ رہا ' اور یہاں کے فلسفی ماری آنا [۱] اور سوآریز [۲] قرون وسطے کے سیاسی اصولوں کے بہترین مفسر ہیں - اطالیہ میں وینس [۳] کی ریاست اور پاپا کے درمیان سیاسی بحث چھڑ گئی ' اور اس سلسلے میں بھی کلیسا کے سیاسی اقتدار کی دونوں طرف سے تشریح کی گئی - اس کے علاوہ فرانس کی مذہبی جنگوں میں گیز [۴] پارٹی کی طرف سے چند رسالے بھی شائع ہوئے ' لیکن ان کو کلیسا سے اتنا زیادہ تعلق نہیں ' ان میں ایک خالص سیاسی پارٹی کا نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے ' اگرچہ بحث میں مذہب کو بہت دخل ہے - چونکہ یہ عام کلیسائی فلسفے سے کسی قدر جدا ہے اس لئے ہم سب سے پہلے اسی کو بیان کرتے ہیں -

گیز پارٹی ۱۵۸۴ کے بعد قائم ہوئی اور اس کا مقصد فرانس کے بادشاہ ہنری سوم اور اس کے وارث نوار کے ڈیوک ہنری [۵] کے خلاف گیز کے ڈیوک ہنری [۶] کو تاج و تخت کا حقدار ثابت کرنا تھا - ہنری سوم نے گیز کے رویہ سے عاجز آکر نوار سے مصالحت کرلی تھی ' جو ہوگےنو فرقے کا سیاسی رہبر تھا - جب ۱۵۸۴ع کے بعد ہوگےنو فرقے کو یقین ہو گیا کہ ہنری سوم کے مرنے پر ان کا لیڈر نوار ہی بادشاہی کا وارث ہوگا تو اس نے اپنا پہلا سیاسی فلسفہ بھلا دیا اور باغیانہ تعلیم کو چھوڑ کر بادشاہی اور حق وراثت کا حامی بن گیا ' کیونکہ نوار کے بادشاہ ہونے سے اس کا سارا کام بن رہا تھا - ہوگےنو بادشاہی کے حامی بن گئے تو گیز پارٹی نے حکومت اور حاکموں کی مخالفت کا بیڑا اٹھایا - اس کایاپلٹ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہر فرقہ وقت کی مصلحت اور اپنا فائدہ دیکھ کر اپنے سیاسی اصول منتخب کرتا تھا اور ہر فرقے کی سیاسی تعلیم اور عقیدے محض ایک سطحی چیز تھے '

Mariana—[۱]
Suarez—[۲]
Venice—[۳]
Guise—[۴]
Henry, Duke of Navarre—[۵]
Henry, Duke of Guise—[۶]

ایک نقاب جس میں اس کے مقاصد کی اصلی صورت چھپائی جاسکے - اور یہ بھی ظاہر ہے کہ گیز اور ہوگےنو کے سیاسی فلسفے میں کوئی خاص فرق بھی نہیں تھا - دونوں حاکم وقت کی مخالفت مذہب کی بنا پر کر رہے تھے اور سچے دین کی حمایت کو اپنی اصلی غرض بتاتے تھے - لیکن گیز کی پارٹی کے سیاسی عقیدوں میں جمہوریت کی طرف رجحان زیادہ تھا ' کیونکہ اس کا مقصد عوام کو ہمدرد بنانا تھا - اسی کے ساتھ اس پارٹی کے لوگ انتہا پسند بھی زیادہ تھے ' اور وہ ضبط جو دوپلےسی‌مورنائے اور اوتمان کی تصانیف میں نظر آتا ہے کیتھلک رسالہ بازوں میں نہیں ملتا -

گیز پارٹی کی طرف سے رینولڈز [۱] نامی ایک شخص نے " عیسائی ریاست کے صحیح اقتدار " کے عنوان سے ایک بہت لمبی کتاب شائع کی' جس کا انداز بالکل رسالہ‌بازوں کی تصانیف کا سا ہے اور اس کی اچھی اور بری صفتیں سب اس پارٹی اور اس کے خیالات کا صحیح عکس ہیں - اگر اس تصنیف کا " مطلق‌العنان بادشاہوں کے خلاف اثبات حق " سے مقابلہ کیا جائے تو اصل عقیدوں میں بہت کم فرق معلوم ہوتا ہے - دونوں کے مصنف نئی ریاست اور اس کے مطلق اور ہمہ گیر فرمان‌روائی کے دعووں سے ڈرے ہوئے ہیں اور ان دعووں کی سندیں اس اصول پر زور دیتے ہیں کہ سیاسی اقتدار ماتحتوں کے مذہبی اور اخلاقی عقیدوں کا پابند ہے - دونوں سیاسی زندگی کو ریاست کی پیدا کی ہوئی چیز نہیں مانتے ' بلکہ اس کے برعکس ریاست کو سیاسی زندگی کا ایک مظہر قرار دیتے ہیں ' حاکم کے " خداداد حق " کے جواب میں محکوم کے فطری اور ازلی حق کو پیش کرتے ہیں اور جس طرح " خداداد حق " کے معتقدوں نے حاکم اور حکومت کو ایک اصولی اور تاریخی حقیقت قرار دیا تھا ' ویسے ہی دوپلےسی‌مورنائے اور رےنولڈز سیاسی زندگی اور ریاست کو ایک معاہدے پر منحصر کرتے ہیں جس کے لئے رعایا کی رضامندی ناگزیر ہے - دوپلےسی‌مورنائے کی طرح رےنولڈز کی نظروں میں بھی ریاست ایک مصنوعی ادارہ ہے جس سے اگر فائدے ہیں تو نقصان بھی ہو سکتا ہے اور جس سے رعایا کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہئے -

رےنولڈز نے ریاست کی بنیاد انسانوں کی مصلحت پر رکھی ہے اور اس معاہدے پر جو مصلحت کی وجہ سے ہوا ہے - سیاسی اقتدار کو وہ اغراض

Reynolds—[1]

ہمیشہ محدود رکھتی ہیں جن کے لئے وہ قائم ہوتا ہے ' یعنی افراد کی حفاظت اور ان کی آزادی ' اور یہ صریحاً عقل کے خلاف ہے کہ انسان اپنے آپ کو کسی ایسے نظام کا پابند اور ایسے حاکم کا تابعدار بنالے جس سے خود اسی کو نقصان پہنچے - ریاست کو قائم کرنے میں دنیاوی اغراض کے ساتھ دینی مقاصد بھی شامل ہوتے ہیں ' اور فرماں‌روا کو اقتدار صرف اس نیت سے نہیں دیا جاتا ہے کہ لوگ امن سے رہ سکیں بلکہ اس لئے بھی کہ وہ سچے دین اور صحیح اخلاق کی پشت و پناہ ہے - چنانچہ یہ ضروری ہے کہ حاکم سچے دین کا پیرو ہو - اگر بادشاہ کسی دینی یا دنیاوی غرض کے انجام دینے سے معذور ہو یا کوئی اور مذہب اختیار کرلے تو اسے حکومت کا کوئی حق نہیں رہتا ' اور اگر وہ حکومت سے دستبردار نہ ہوجائے تو وہ خود بخود مطلق‌العنان بادشاہ بن جاتا ہے ' اور مذہب کا حکم اور رعایا کا سیاسی اور اخلاقی حق ہے کہ وہ معزول کردیا جائے - اس معاملے میں رےنولڈز نے عام رعایا کو جو اختیارات دئے ہیں اور جس طرح بادشاہ کو سیاسی اصلاح کا ذریعہ ٹھہرایا ہے وہی دراصل اس کے نظریے کی امتیازی خصوصیتیں ہیں ' ورنہ اس کی اور دوپلےمورنائے کی تعلیم میں کوئی فرق نہیں -

رےنولڈز کی تصنیف اس کی پارٹی کا سب سے مدلل اور مفصل دستورالعمل ہے ' اور وہ اس وقت کے کیتھلک فلسفیوں کے عام نقطۂنظر اور رجحانات کی نمائندگی کرتی ہے - لیکن چونکہ مصنف نے موقع اور مصلحت کو زیادہ مدنظر رکھا تھا اس لئے وہ خاص مسئلہ جو اس زمانے میں رومی کلیسا اور اس کے پیرووں کے لئے سب سے زیادہ اہم تھا اس کی بحث میں شامل نہیں کیا جا سکا ' یعنی ریاست اور کلیسا کے تعلق کا مسئلہ - کیل‌ونیوں کے سیاسی فلسفے کی تان اس پر ٹوٹتی تھی کہ ان کی ہستی اور مذہبی نظام کے قائم رکھنے کا حق تسلیم کرلیا جائے اور کیتھلک جماعت کا سیاسی فلسفہ اس پر زور دیتا تھا کہ ریاست اور کلیسا کے تعلقات معین ہوجائیں - بلارمن [۱] ' بارکلے [۲] اور ہسپانی مصلحوں کے سیاسی نظریے اسی اصول پر مبنی ہیں ' کیونکہ کیتھلک جماعت کی اگرچہ بعض ملکوں

[۱]—Cardinal Bellarmin (۱۵۴۲—۱۶۲۱) -

[۲]—William Barclay (۱۵۴۶—۱۶۰۸) -

میں اکثریت بھی تھی ' اس کے حقوق رومی کلیسا کے اختیارات پر منحصر تھے ' اور اسے سیاسی حقوق اسی صورت سے حاصل ہوسکتے تھے کہ رومی کلیسا کے اختیارات تسلیم کئے جائیں۔ اصلاحی تحریکوں کے باوجود رومی کلیسا کے مذہبی اور روحانی اقتدار کے دعوے بدستور قائم تھے اور پاپا عیسائی دنیا کی مطلق فرماں روائی سے دست بردار نہیں ہوئے تھے - دوسری طرف بادشاہوں کا اقتدار اتنا مستحکم اور ہمہ گیر ہوگیا تھا کہ وہ ریاستیں بھی جو قدیم مذہب پر قائم تھیں پاپا اور رومی کلیسا کے اقتدار کے معاملے میں باغی ریاستوں کی ہم خیال تھیں - اس لئے سیاسی فلسفیوں کا سب سے اہم اور ضروری کام یہ تھا کہ وہ کلیسا اور ریاست کے تعلقات کو ایسی شکل دیں جس پر دونوں فریق راضی ہوسکیں ' پاپاؤں کو یہ اندیشہ نہ ہو کہ ان کے مرتبے میں فرق آرہا ہے ' ریاستوں کو یہ خوف نہ ہو کہ ان سے اتنی مصیبت اور جاں فشانی سے حاصل کی ہوئی نعمت چھینی جارہی ہے -

لیکن قبل اس کے کہ ہم ان فلسفیوں کا ذکر شروع کریں جنہوں نے اس مسئلے کو اپنا خاص موضوع بحث بنایا ' ہمیں ایک ایسے مصنف کے نظریے بیان کردینے چاہئیں جو کیتھلک فلسفے کے خالص سیاسی پہلو کو اچھی طرح واضح کر دیتا ہے اور جس نے مذہب اور سیاسیات کو سب سے زیادہ جدا رکھا ہے - جوآن دے ماری آنا [۱] ہسپانیہ کے بادشاہ فلپ سوم [۲] کا اُستاد تھا ' اور اپنے شاگرد کی ہدایت کے لئے اس نے " بادشاہ اور بادشاہی " کے عنوان سے ایک کتاب لکھی جس میں کل سیاسی مسائل اور بادشاہ کے فرائض پر بہت دلچسپ اور سبق آموز بحث ہے - ماری آنا نے سب سے پہلے " فطری زندگی " کا ایک نہایت دل آویز نقشہ کھینچا ہے ' اور پھر یہ دکھایا ہے کہ لالچ کی وجہ سے ذاتی ملکیت کا رواج ہوا ' اور لوگ اس پر مجبور ہوگئے کہ اسے محفوظ رکھنے کا کوئی انتظام کریں - اس طرح ریاست اور حکومت وجود میں آئیں - پہلے حاکم ایسے بادشاہ ہوئے جن کا انتخاب ان کی ذاتی استعداد کی بنا پر ہوتا تھا ' لیکن وہ ذاتی استعداد اور قوم کی خیر طلبی جو شروع میں بادشاہوں کی امتیازی خصوصیت ہوتی تھی

---

[۱]—Juan de Mariana (۱۵۳۶—۱۶۲۴) ·

[۲]—Philip III

قائم نہیں رہی ' قوم کو بادشاہ پر اعتبار نہیں رہا اور آخر کار ریاست میں قاعدے اور قانون کی بھرمار ہوگئی - فطری زندگی کے مقابلے میں تو یہ حالت بہت قابل افسوس ہے ' لیکن جب ضوابط کی ضرورت محسوس ہونے لگے تو ان کا ہونا نہ ہونے سے بہر صورت بہتر ہے - اس منزل پر پہنچ کر قانون ' خواہ وہ معاشرتی ہوں یا سیاسی ' قوم کی حفاظت کے لئے ناگزیر ہو جاتے ہیں - ریاست کے قانون‌ساز اور قوم کے بنیادی حقوق کے نگہبان وہ لوگ ہوتے ہیں جنہیں قوم اپنے نمائندے بناتی ہے ' اور انہیں کی مجلسوں کو ماری‌آنا " قوم " اور " ریاست " کا خطاب دیتا ہے - حکمرانی کے تمام اختیارات تو بادشاہ کے ہاتھ میں ہوتے ہیں ' لیکن قوم کی نمائندہ مجلسوں کا مرتبہ اس سے بھی بڑہ کر ہے ' کیونکہ تخت کی وراثت ' قانون‌سازی ' لگان مقرر کرنا اور ریاست کے مذہب کو قائم رکھنا ان کے سپرد ہوتا ہے - بادشاہ کے اختیارات کو صرف یہ نیابتی مجلسیں ہی محدود نہیں کرتیں - ماری‌آنا کے نزدیک بادشاہ کا یہ بھی فرض ہے کہ ریاست کے دستوری قانون کی پیروی کے علاوہ اخلاقی اور دینی احکامات اور رائے عامہ کا لحاظ کرے - ماری‌آنا نیابتی مجلسوں کی حالت سے غافل نہیں ہے ' اور وہ اس بات پر بہت افسوس کرتا ہے کہ یورپ کے اکثر ملکوں میں یا تو ان کا وجود ہی نہیں رہا یا وہ محض ایک نمائشی چیز بن گئی ہیں - مگر ان کے معدوم یا بیکار ہو جانے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قومیں بالکل بادشاہوں کی مرضی پر چھوڑ دی گئی ہیں - ماری‌آنا کا عام انداز دستوری قانون کے عالم کا سا ہے ' لیکن وہ فلسفی بھی ہے ' اور اپنے دعووں کے ثبوت کے لئے قانون کی سند کا بالکل محتاج نہیں - اس نے قوم کے ہر فرد کو اس کا حق دیدیا ہے کہ اگر بادشاہ مطلق‌العنان ہو جائے تو وہ بادشاہ کو قتل کردے - مطلق‌العنان بادشاہ سے مراد وہ بادشاہ ہے جو قوم کی خواہشوں اور ضرورتوں کو نظر انداز کرکے حکومت کو اپنے ذاتی فائدے کا ذریعہ بنائے - یہ تعریف اس قدر وسیع ہے کہ اس میں دنیا کے تمام بادشاہ شامل کئے جاسکتے ہیں ' خصوصاً جب آخری فیصلہ افراد کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا جائے - ماری‌آنا اس سے بھی انکار نہیں کرتا کہ بادشاہ کشی کا ایسا عام حق حکومت کے استحکام کے لئے مضر ثابت ہوسکتا ہے ' پھر بھی اسے اس میں نقصان سے زیادہ فائدہ نظر آتا ہے ' کیونکہ اس حق کی وجہ سے بادشاہ اپنے فرائض سے غافل نہیں ہونے پائیں گے اور

اپنے طرز حکومت اور پالیسی میں قوم کی رائے کا خیال رکھنے پر مجبور ہوں گے - بادشاہ کشی کے اس حق نے ماری آنا اور اس کی کتاب کو بہت بدنام کردیا ' اس لئے کہ لوگ عموماً یہ سمجھے کہ وہ مشرک بادشاہوں کو قتل کر دینے کی تعلیم دیتا ہے ' اور کتاب کے شایع ہونے کے چند سال بعد ہی انگلستان میں جیمز اول کو بارود سے ازادینے کی سازش اور فرانس میں هنری چہارم کا قتل ایسے واقعات تھے جنھوں نے اس غلط خیال کو لوگوں کے ذھن نشین کردیا - لیکن دراصل ماری آنا کی کتاب قومی آزادی اور قوم کے سیاسی حقوق کا ایسا محضر ہے جس کا جواب اس زمانے میں اور کہیں نہیں ملتا -

سچ پوچھئے تو ماری آنا نے اس دور کے اور مصنفوں کے مقابلے میں مذھب اور سیاسیات میں خلط مبحث بہت کم کیا ہے اور اس کے فلسفے میں تعصب کی بو بھی بہت کم ہے - وہ کلیسا اور مذھبی معاملات کو بادشاہ کے اختیار میں نہیں رکھتا بلکہ قومی نمائندوں کے ھاتھ میں اور کلیسا اور نظام حکومت کو ایک دوسرے سے بالکل جدا رکھتا ہے - وہ بادشاہ کو کلیسا کے اعلیٰ عہدے داروں کے انتخاب کا حق دیتا ہے مگر اس شرط پر کہ اس کا انتخاب بیجا نہ ہو - پاپا کا اس کی تصنیف میں بہت کم ذکر آتا ہے اور وہ ریاست کو رومی کلیسا کے ماتحت کرنے کا کسی صورت سے قائل نہیں معلوم ہوتا - وہ ایک صوبے میں دو مذھبوں کا ہونا مصلحت کے خلاف قرار دیتا ہے ' کیونکہ مختلف مذھبوں کے لوگ ایک دوسرے کے ساتھ وعدہ خلافی کرنا برا نہیں سمجھتے ہیں اور جب لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنے میں' ایک دوسرے پر اعتبار کرنے میں اتنا تامل ہو تو سیاسی زندگی ناممکن ہے - عیسائی ریاستوں پر یہ اعتراض کیا جاتا تھا کہ وہ رواداری برتنے پر آمادہ نہیں ہوتیں مگر ترک اپنی ریاست میں مختلف مذھبوں کے پیرووں سے یکساں سلوک کرتے ہیں - ماری آنا اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ ترکی ریاست میں غیر مذھب کے لوگوں کو کوئی سیاسی حقوق نہیں دئے جاتے اور اگر کسی عیسائی ریاست میں مشرک اس پر راضی ہوں کہ اپنے حقوق سے دست بردار ہوجائیں تو ریاست کو ان سے مذھبی معاملات میں رواداری برتنا چاھئے - اس زمانے کی عام ذھنیت دیکھتے ہوئے ماری آنا کا ایسے خیالات رکھنا خاص روشن خیالی کی دلیل ہے ' اور اس کا شمار آزادی اور ایک حد تک رواداری کے حامیوں میں ہونا چاھئے -

ماری آنا نے بادشاہوں کو سیاسی اصول سمجھانے کے علاوہ بہت سی عملی ہدایتیں بھی دی ہیں - اس نے محتاجوں کی امداد کے لئے طریقے بتلائے ہیں جو بہت صحیح اور سبق آموز ہیں - ریاست کی معاشی زندگی کے نظام پر بھی اس نے روشنی ڈالی ہے اور اس کی اصلاح کی بہت سی عمدہ تجویزیں پیش کی ہیں - لیکن کتاب کے آخری حصے میں جو بادشاہ کی تربیت کے متعلق ہے اس نے ایسا نقطۂ نظر اختیار کیا ہے جو اس کی عیلیت اور روشن ضمیری پر پانی پھیر دیتا ہے - اس نے اپنا معیار یہ رکھا ہے کہ بادشاہ کا کام قوم کو خوش ' مشغول اور بے فکر رکھنا ہے - وہ بادشاہ کو ہدایت کرتا ہے کہ سپاہیوں کو لڑائیوں میں مصروف رکھے ' چاہے دوسری ریاستوں سے لڑنے کی کوئی معقول وجہ ہو یا نہ ہو ' اور ہر خرابی اور غلطی کا ذمہ دار اپنے ماتحت عہدہ داروں کو بنانے کی ترکیبیں سوچے ' تاکہ موقع کے وقت قوم کا غصہ انہیں پر اترے - کوئی بادشاہ ایسی ہدایتوں پر عمل کرے اور کامیاب رہے تو قوم کو اس سے بہت خوش ہوگی ' لیکن بادشاہ کی ریاکاری اور دغابازی سے قوم کے سیاسی حقوق کا محفوظ رہنا مشکل ہے اور ماری آنا حاکم کو یہ چالیں بتاکر اپنے اصولوں کی جڑ کاٹ دیتا ہے -

دوسرے کیتھلک فلسفیوں اور ماری آنا میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ وہ اُس تعلق سے بحث نہیں کرتا جو پاپا اور رومی کلیسا کے اقتدار کا ریاست اور سیاسی حاکم کے دائرۂ اقتدار سے ہے ' حالانکہ عام طور پر کیتھلک فلسفیوں کے سیاسی خیالات کی محرک اسی مسئلے کا فیصلہ کرنے کی ضرورت تھی - لیکن اگر ہم خالص سیاسی تعلیم کو دیکھیں تو ماری آنا اور عام کیتھلک فلسفی ایک ہی نتیجے پر پہنچتے ہیں ' گو ان کی نیت مختلف ہے - قرون وسطے میں پاپاؤں کے حامی ریاستوں کو ایک انسان کی قائم کی ہوئی چیز ' ایک خالص دنیاوی ادارہ قرار دیتے تھے ' یا اگر خدا کی مشیت سے اس کا کوئی تعلق تسلیم بھی کرتے تھے تو براہ راست نہیں بلکہ قوم یا سیاسی جماعت کے توسط سے - اس زمانے میں بھی رومی کلیسا کے حامیوں نے یہی انداز اختیار کیا - وہ پاپا کو عیسائی دنیا کا مطلق فرماں روا نہیں کہتے ' دنیاوی معاملات میں وہ بادشاہوں کو پوری آزادی دیتے ہیں ' لیکن دوسری طرف وہ ریاست کو مذہبی معاملات میں دخل دینے کا مجاز تسلیم

نہیں کرتے ' اور جو ظاہری کمی پاپا کے اقتدار میں دنیاوی اور خالص سیاسی اختیارات کے نکل جانے سے ہوتی ہے اسے وہ مذہبی اور اخلاقی زندگی میں کامل اختیار دے کر پورا کرلیتے ہیں - پاپاؤں نے فلسفیوں کا یہ فیصلہ قبول نہیں کیا اور کارڈنل بلارمن کی تصانیف ' جس میں یہ نظریہ سب سے پہلے پیش کیا گیا ' ممنوعہ کتابوں کی فہرست میں داخل کردی گئی - لیکن رواج اسی کا رہا - ٹرنٹ کی مجلس عامہ میں پاپا کی معصومیت کا دعویٰ کیتھلک مذہب کا ایک عقیدہ بنادیا گیا ' اور اصل میں اس دعوے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پاپاؤں نے اپنا اختیار دینی مسائل تک محدود کردیا تھا -

قوم کے مرتبے اور اختیارات کا دعویٰ کیلونیوں نے بھی کیا ' مگر ان کا رجحان اشرافیت کی طرف تھا ' اور گو بغاوت اور مجبوری کی حالت میں بادشاہ کشی کو وہ بھی جائز قرار دیتے تھے ' مگر ان کی تصانیف میں نہ جمہوریت کی کچھ قدر کی جاتی ہے اور نہ مجموعی طور پر سیاسی جماعت کی - کیلونیوں کا یہ دعویٰ تھا کہ انسان ریاست کو خاص غرض سے قائم کرتے ہیں اور حکومت کو بعض اختیارات دیتے ہیں اور بعض محفوظ رکھتے ہیں - کیتھلک فلسفیوں کی نظر میں سیاسی جماعت کو ' محض اس وجہ سے کہ وہ ایک جماعت ہے ' فرماں‌روائی حاصل ہوجاتی ہے ' حکومت اور حاکم سیاسی جماعت سے جدا چیز نہیں ہوتے ' انہیں الگ سے کوئی اختیار نہیں دیا جاتا ' ان کے اختیارات قوم کی فرماں‌روائی کا ایک پہلو ہیں - کیتھلک مصنف ریاست کو محض ایک دنیاوی ادارہ ثابت کرنا چاہتے تھے ' تاکہ رومی کلیسا کو اس سے برتر ظاہر کرسکیں ' اور اس کوشش میں انہوں نے بادشاہوں کے خداداد حق ' فرماں‌برداری کے فرض ' اور ریاست کے روحانی دعووں کو رد کرکے سیاسی جماعت ' اس کے حقوق اور ان حقوق کی حفاظت کرنے والے قانون کو ریاست کی بنیاد اور سیاسی فلسفے کا جوہر قرار دیا - اس میں انہوں نے کوئی جدت نہیں کی ' ان کے نظریے قرون‌وسطےٰ کے فلسفیوں سے ماخوذ ہیں ' مگر انہیں رواج دینا بھی ایک بڑی سیاسی خدمت تھی ' کیونکہ جن اختیارات کا دعویٰ ریاستیں کر رہی تھیں اور جس طرح ہوبز جیسے اقتدار پرستوں نے فرماں‌روا کو انسان کے جسم اور ذہن اور روح پر مسلط کردیا تھا وہ بڑی خطرناک چیز تھی - اگر اس کے مقابلے میں اس بات پر اصرار نہ کیا

جاتا کہ انسانی زندگی کے بعض پہلو ریاست کے دائرے سے باہر ہیں تو دین اور اخلاق دونوں سیاسی مصلحت پر قربان کردئے جاتے - یسوعی فلسفیوں نے مذہب اور اخلاق کو ریاست کے حلقۂ اثر سے نکال کر ریاست کو قوم کے ان مخصوص مقاصد اور ضروریات پوری کرنے کا ذریعہ قرار دیا جنہیں روحانی دنیا سے کوئی واسطہ نہیں تھا ' اور اس طرح "خداداد حق" کے معتقدوں اور کیلونیوں کے جواب میں ایک فلسفہ تیار ہوگیا جس میں نہ مذہب ریاست پر قربان کیا گیا تھا نہ ریاست مذہب پر ' بلکہ قوم اور مذہب دونوں کے حقوق کا بہت لحاظ رکھا گیا تھا اور ریاست کے مرتبے میں بھی کوئی خاص کمی نہیں کی گئی تھی -

یسوعی فلسفی ' جنہیں کیتھولک فلسفۂ سیاسیات کے مفسر سمجھنا چاہئے ' دراصل ریاست کے زیادہ خیرخواہ نہیں تھے ' لیکن ان کی بحث کا جو مقصد تھا اور جن دلیلوں سے انہوں نے اسے حاصل کرنا چاہا ' یہ دونوں چیزیں ریاست کے حق میں بڑی حد تک مفید ثابت ہوئیں - یسوعی فلسفی زیادہ تر ہسپانی تھے ' اور ہسپانیہ کے بادشاہوں نے پاپاؤں کے اثر سے قومی کلیسا کو تقریباً بالکل آزاد کرلیا تھا ' لیکن ہسپانیہ کے بادشاہ کیتھولک مذہب کی پشت و پناہ بھی تھے - یسوعی فلسفیوں کو قومیت کے جذبے اور بادشاہ کی خوشنودی کے خیال نے ایسی تعلیم دینے سے روکا جس سے ہسپانی بادشاہوں کے اقتدار میں فرق آنے کا اندیشہ تھا ' وہ اصولاً یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے کہ ریاستوں کو دنیاوی معاملات میں پورا اختیار ہے اور مذہبی بلکہ کلیسائی معاملات میں بھی ہوسکتا ہے ' بہ شرطیکہ وہ پاپاؤں سے اپنے اختیارات منظور کرالیں - بلارمن کی طرح اکثر یسوعیوں نے پاپا کے اقتدار کو مذہبی اور اخلاقی مسائل تک محدود رکھا - یہ حدبندی ایسی تھی کہ اس سے پاپا کی جا و بیجا دخل اندازی کا حق عملاً بالکل محفوظ رہتا تھا ' کیونکہ ایسا ایک بھی دنیاوی معاملہ نہیں ہے جسے اخلاق سے مطلق کوئی تعلق نہ ہو ' لیکن موقع کچھ ایسا تھا کہ یسوعی فلسفی پاپا کو ہر قوم اور ریاست کا مطلق فرماں روا قرار دینے کے بجائے کلیسا کو ایک بین الاقوامی قوت کا حامل قرار دینے پر مجبور ہوئے اور اس قوت کو انہوں نے فقط کلیسا کے اختیارات استعمال کرنے تک محدود رکھا - پندرھویں صدی کی مجلسی تحریک کے فلسفیوں کی طرح بعض یسوعیوں نے

کلیسا کو ایک ' کامل ' یا خودمختار جماعت کی سی حیثیت دی ' مگر وہ اپنا خیال صاف صاف بیان نہیں کرتے ' کیونکہ اس سے پاپا کے اقتدار پر بحث چھڑ جانے کا اندیشہ تھا - ' کامل ' جماعت ہونے سے مطلب یہ تھا کہ کلیسا ایک ایسا ادارہ ہے جس کی ہر ریاست میں ایک شاخ ہے ' لیکن چونکہ وہ خودمختار ہے اس لئے کوئی ریاست اس کے معاملات میں دخل نہیں دے سکتی اور ریاست کا کوئی قانون اس کے حقوق اور اختیارات میں کمی بیشی نہیں کر سکتا ' بالکل اسی طرح جیسے ایک ریاست دوسری ریاست کے لوگوں کو اپنے قانون کا پابند نہیں کر سکتی - اس نظریے کی اہمیت کلیسا کے لئے جو کچھ بھی ہو ' خالص سیاسی مسائل پر بھی اس کا بہت اثر پڑا - یسوعی فلسفی چاہے اسے تسلیم کرنا گوارا نہ کرتے ' مگر کلیسا کو ایک کامل جماعت کی حیثیت دینے کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ ہر ریاست بھی اپنی جگہ پر اور اپنے خاص مقاصد کے لحاظ سے ایک ' کامل ' جماعت مانی جائے [۱] ' اور یہ اصل میں اس زمانہ کے سیاسی فلسفے میں ایک انقلاب تھا ' اس کے معنی یہ تھے کہ رومی کلیسا کے پیرووں کے تخیل میں بھی کل عیسائی دنیا ایک واحد ریاست نہیں رہی تھی اور قرون وسطے کا سب سے عزیز سیاسی مقصد ایک خواب کی طرح یاد سے محو ہوگیا تھا - لیکن یسوعیوں کی ذہنیت وہی رہی جو قرون‌وسطے کے عالموں کی تھی - سوآریز [۲] نے سیاسیات کو قانون کی تحت میں رکھا ہے اور یہ قرون وسطے کے اثرات کی خاص دلیل ہے - اس کے علاوہ سوآریز کا مقصد سینٹ ٹومس ایکوی‌نیس کے نظریوں اور اصولوں کی تشریح کرنا ہے ' جس بات پر سینٹ‌ٹومس اور دوسرے کلیسائی بزرگ متفق تھے ' اسے وہ ثابت کرنا ضروری نہیں سمجھتا اور انہیں لوگوں کے بیانات اور قول اس کی سب سے بھاری‌سندیں اور سب سے مضبوط دلیلیں ہیں - لیکن وہ اتنا قدامت پسند اور ایسا لکیر کا فقیر نہیں تھا کہ اپنے زمانے کے مسائل کو نظر انداز کرے - سچ پوچھئے تو قدیم اور جدید کی آمیزش ہی اس کے فلسفے کا جوہر ہے - قانون کی فرماں‌روائی کو وہ خدا کی خدائی کا ایک جزو اور نظام کائنات کی جان سمجھتا ہے اور اپنے عقیدوں کو ' جو قرون وسطے کی مخصوص ذہنیت اور حالات سے وابستہ

[۱]—Figgis : From Gerson to Grotius' صفحہ ۲۰۹ -

[۲]—Francisco Suarez (۱۵۴۸—۱۶۱۸) -

تھے ' وہ اپنے زمانے کے لئے کارآمد بنانے کی کوشش کرتا ہے - سولھویں صدی کی علمی دنیا میں یہ تقریباً ہر شخص نے تسلیم کر لیا تھا کہ قانون محض ایک اصول ہی نہیں بلکہ ایک حکم بھی ہے' اور سوآریز نے بڑی محنت سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ قانون کی پرانی تقسیم یعنی الہی ' فطری ' الہامی اور انسانی صحیح ہے اور یہ سب نئی تعریف کے لحاظ سے بھی قانون کہے جا سکتے ہیں - وہ اس میں کامیاب نہیں ہوتا اور اس کی موشگافیوں کو عقیدت دور سے سلام کرتی ہے ' لیکن یہ اصول کہ ساری زندگی قانون کے ماتحت ہے یا قانون فطرت کی یہ تعریف کہ وہ اچھے اور برے میں تمیز کرنے کی صلاحیت ہے جو فطرت نے ہر شخص کی سرشت میں رکھی ہے بہت نتیجہ خیز اور سبق آموز ہے -

سوآریز کے فلسفۂ قانون کے روسے سیاسیات کے تمام اہم مسائل قانون فطرت کی تحت میں آتے ہیں اور قانون فطرت کو قانون اقوام سے بالکل جدا کرکے اس نے اسے ایک معیار بنا دیا ہے جو ہر اصولی بحث میں رہنمائی کرسکتا ہے - عالموں کا عام رجحان تو اس طرف تھا کہ قانون فطرت اور قانون اقوام [1] کو ایک سمجھا جائے اور اخلاقی آئین کو انسانی تجربے پر منحصر رکھا جائے ' لیکن سوآریز نے دونوں میں یہ فرق بتایا کہ قانون فطرت تو اس سے بحث کرتا ہے کہ اخلاقاً صحیح اور ضروری کیا ہے ' اور قانون اقوام اس سے کہ عملاً ممکن کیا ہے اور مصلحت کس اصول کی پابندی میں ہے ' یعنی اس نے ان کو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ کر دیا - اس طرح سیاسی اصول قانون فطرت کی تحت میں آگئے اور سیاسی ادارے قانون اقوام کی تحت میں - سوآریز کے نزدیک قانون فطرت کے اعتبار سے انسانوں کو معاشرتی زندگی بسر کرنا ' آزاد رہنا اور اپنا سیاسی نظام خود تجویز کرنا چاہئے ' لیکن انسان ہمیشہ قانون فطرت پر عمل نہیں کرتا ' بہت سی رسمیں رائج ہوگئی ہیں جنہیں ہم قانون فطرت سے ہم آہنگ نہیں ٹھہرا سکتے ' مثلاً غلامی ' ملکیت ' آپس کی لڑائیاں ' اور انہیں قانون اقوام کا علاقہ سمجھنا چاہئے - یہی خیال قرون وسطے کے اکثر فلسفیوں کا تھا - لیکن سوآریز نے صرف دوسروں کی کہی ہوئی بات کو دہرایا

[1]— ملاحظہ ہو حصہ دوم باب اول -

نہیں بلکہ اس میں اپنی طرف سے اضافہ اور ترمیم بھی کی ہے - چنانچہ اس نے قانون سازی کے اختیار کو سیاسی اقتدار کا حاصل قرار دیا ہے اور وہ اپنی سیاسی بحث اسی مسئلے سے شروع کرتا ہے کہ قانون سازی کا مجاز کون ہے - خدا اور فرشتوں کا براہ راست انسانوں پر حکومت کرنا فطرت کے خلاف ہے، اور چونکہ ریاست ایسی صورت میں قائم ہوتی ہے جب لوگ اپنی خواهش اور ارادے سے آپس میں مل کر ایک سیاسی جماعت بناتے ہیں ، اس لئے ظاہر ہے کہ قانون‌سازی کے مجاز اور اصل فرماں‌روا وہی ہو سکتے ہیں ، فرداً فرداً نہیں بلکہ مجموعی حیثیت سے - دنیا کی تمام ریاستیں ، خواہ اُن کا طرز حکومت کچھ بھی ہو ، قوموں ہی کی قائم کی ہوئی ہیں اور اگر قومیں اپنے حاکموں کے ساتھ معاہدہ کریں یا کسی سیاسی اصول یا حق کو رواج دیں تو حاکم اس کی پابندی کرنے پر مجبور ہیں -

لیکن سوآریز کا اصل مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ ریاست ایک دنیاوی ادارہ ہے اور سیاسی اقتدار محض ایسے اختیارات کا نام ہے جو انسانوں کو عملاً حاصل ہیں ، مگر ان کی کوئی دینی اور روحانی اہمیت نہیں - ریاستوں کی خود مختاری کو وہ اس حد تک تو تسلیم کرتا ہے کہ پاپاؤں کو دنیاوی معاملات میں براہ‌راست دست‌اندازی کا حق نہیں دیتا ، لیکن اس کے یہاں پاپا کو مذہبی سردار اور اخلاقی رہنما کی حیثیت سے ایسا وسیع حلقۂ اثر مل جاتا ہے کہ دنیاوی معاملات میں بھی ریاستوں کی خود مختاری برائے نام رہ جاتی ہے - قوموں کی فرماں‌روائی بھی ان اصولوں کو دیکھتے ہوئے جو سوآریز بعد کو بیان کرتا ہے محض ایک فرضی چیز ہوجاتی ہے ، کیونکہ قوم اصل فرماں‌روا ہونے کے باوجود اگر اپنے آپ کو معاہدے کے ذریعے سے کسی حاکم کے ماتحت کردے تو وہ اسے فرماں‌روا بنادیتی ہے اور جب تک کہ حاکم مطلق‌العنان نہ ہو جائے قوم اس کی فرماں‌برداری پر قانوناً مجبور ہے - سوآریز کو آزادی اور جمہوریت کا مجاہد بننے کا ذرا بھی شوق نہ تھا ، اس کا میلان خود مختار بادشاہی کی طرف تھا ، اور گو وہ اسے انسان کا قائم کیا ہوا ادارہ ثابت کرتا ہے مگر اس کے بعد ہر طرح سے اس کا حامی بن جاتا ہے - بادشاہ کو رعایا کی ملکیت تک پر اختیار ہے ، لیکن اس کے لئے ان شرائط کی پابندی لازمی ہے جو قوم نے معاہدے کے وقت اس سے منظور کرائی ہوں اور ایسی شرائط کا

ثبوت دستور یا سیاسی رواج میں مل سکتا ہے - دستور اور رواج سے بھی زیادہ اہم قانون قطرت اور مذہب کی پابندی ہے ' اور بادشاہوں کو اخلاقی اور دینی فرائض سے آگاہ رکھنے کی غرض سے سوآریز نے قوم کے ہر فرد کو اس کا حق دیا ہے کہ مطلق العنان بادشاہ کو قتل کردے - مطلق العنان سے مراد در اصل مشرک بادشاہ ہیں - قوم کو یہ حق دینا مہلمت کی نہیں بلکہ ملگ نظری کی دلیل ہے اور سولہویں صدی کے آخر اور سترہویں صدی کے شروع میں اس حق کا جو استعمال کیا گیا اس سے یہ بات صاف طور پر ثابت ہوجاتی ہے - کوئی تعجب نہیں کہ اس عقیدے نے یسوعی جماعت اور اس کے فلسفیوں کو بہت بدنام کیا -

چوتھا باب

انگریزی انقلاب اور لوک

انگریزی قوم کو فلسفیانہ غور و فکر کا مطلق شوق نہیں ' اس کا علمی معیار عملی کامیابی ہے اور ہر فلسفے سے اسے دلچسپی اسی حد تک ہوتی ہے جہاں تک اس کا کسی موجودہ مسئلے سے تعلق ہوتا ہے - جزیرہ ہونے کی وجہ سے انگلستان بیرونی حملوں سے محفوظ رہا ' اس کی سیاسی نشو و نما میں کوئی دشواریاں حائل نہیں ہوئیں ' اس لئے جو شکل اس کے اداروں نے اختیار کی وہ دوسری قوموں کے لئے خاصی سبق آموز ہوسکتی تھی - لیکن انگریز سیاسیات کے علم سے اس قدر بیگانہ رہے کہ سوا طویل ذاتی مشاہدات کے ان کے اداروں اور ان کے سیاسی دستور کی اصلیت معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں ' اور اس سبب سے دوسری قومیں ان کے دستور کی خوبیوں سے بےخبر رہیں - سولھویں صدی تک انگلستان کا شمار ان ریاستوں میں ہوتا تھا جہاں کے بادشاہ خود مختار تھے اور ہسپانیہ کی حکومت دستوری سمجھی جاتی تھی ' حالانکہ واقعات اس کے بالکل برعکس تھے - ہسپانیہ میں ایک دستور موجود تھا مگر اس کی وقعت ایک مقدس تحریر سے زیادہ نہیں تھی اور انگلستان میں رواج اور دستور کا احترام کیا جاتا تھا گو وہ اس وقت تک ضبط تحریر میں نہیں آنے پایا تھا ' بلکہ اب تک نہیں آسکا ہے - اس سے صرف غیروں ہی کو غلط فہمی نہیں ہوئی ' خود انگلستان میں جب پارلیمنٹ اور بادشاہ میں مخالفت شروع ہوئی تو بہت سے ایسے قوم پرست اور ریاست کے سچے خیرخواہ تھے جو محض رواج کو سیاسی اصول کا مرتبہ دینے کے خلاف تھے اور بہت سے مسائل میں عدالتوں نے اپنے آپ کو پارلیمنٹ اور آزادی کے مجاہدوں کے خلاف فیصلہ کرنے پر مجبور پایا ' کیونکہ قانون رواج کے مطابق نہیں تھا [1] - اب تک

---

[1]—مثلاً Bates کا مقدمہ (۱۶۰۶) جس میں یہ طے ہوا کہ پارلیمنٹ کی اجازت کے بغیر بادشاہ لگان بڑھا اور گھٹا سکتا ہے ' Hampden کا مقدمہ (۱۶۳۷) جس میں ججوں نے

انگریزی دستور کا جو حصہ ضبط تحریر میں آیا ہے اس میں سیاسی اصولوں سے بحث نہیں کی گئی ہے ' بلکہ صرف وہ قوانین اور عدالتی فیصلے درج ہیں جو پارلیمنٹ اور افراد کے حقوق کا تحفظ کرتے ہیں - اٹھارویں صدی میں فرانسیسی فلسفی مون‌تس‌کیو [۱] نے ' جو انگریزی دستور کا بہت گرویدہ تھا ' اس کا بہت چرچا کیا - وہ خود اسے غلط سمجھا تھا لیکن اس کی غلط تشریح بہت مقبول ہوئی اور انگریزی دستور کا جو اثر دوسرے ملکوں کے سیاسی خیالات اور دستور پر پڑا وہ اسی کی غلط تشریح کا نتیجہ تھا -

خود انگلستان میں صرف قانون‌داں دستور کے بنیادی اصولوں سے واقف تھے اور وہ بھی انھیں سیاسی اصولوں کی شکل نہیں دے سکے - بریکٹن [۲] نے تیرھویں صدی میں یہ اصول قرار دیا کہ دستور کے مطابق بادشاہ قانون کے ماتحت ہے اور اسے بذات خود قانون وضع کرنے کا اختیار نہیں - اس کے بعد پھر پندرھویں صدی میں سر جون فورٹس‌کیو [۳] نے دو تین تصانیف میں انگریزی دستور کی خصوصیتیں اور خوبیاں واضح کیں ' مگر سیاسیات سے وہ بھی بالکل ناواقف تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ نہ تو اس کے دل میں اس علم کی سچی قدر تھی اور نہ اسے سمجھنے کی صلاحیت - سولھویں صدی میں ٹیوڈر [۴] بادشاہوں کی موقع شناسی اور تدبر نے سیاسی مسائل کی طرف لوگوں کو متوجہ نہیں ہونے دیا ' اور سیاسی اصولوں پر اسی وقت بحث شروع ہوئی جب تقریباً ڈیڑھ صدی کی پرامن زندگی نے انگریزوں کو ایک حوصلہ‌مند اور خوشحال قوم بنا دیا تھا اور متوسط طبقے کی تعداد اور اثر اتنا بڑھ گیا تھا کہ وہ سیاسی زندگی میں دخل دے سکے - اس زمانے میں بھی دراصل مذہبی اختلافات نے رعایا کو حکومت کی مخالفت پر مجبور کیا ' اور جیمز اور چارلز اول

فیصلہ کیا کہ بادشاہ کو ملک کی حفاظت کے لئے نئے لگان عائد کرنے کا اختیار ہے ' Darnel کا مقدمہ (۱۶۲۷) جس میں عدالت نے بادشاہ کا یہ حق تسلیم کیا کہ وہ بغیر وجہ بتلائے اپنی رعایا کو قید رکھ سکتا ہے اور عدالتیں اس میں چون و چرا نہیں کرسکتیں -

[۱]—Montesquieu

[۲]—Bracton

[۳]—Sir John Fortescue

[۴]—Tudor

کی اس ضد نے جس کی بدولت ہر اختلاف ایک اصولی بحث بن جایا کرتا تھا - جیمز اول کو خصوصاً اپنی قابلیت جتانے کا بہت شوق تھا - یہ لوگوں کو بہت ناگوار ہوا اور اصولوں پر بحث چھڑ جانے سے وہ اختیارات بھی بادشاہوں کے ہاتھ سے نکل گئے جو قانون کے رو سے انہیں حاصل تھے -

لیکن قبل اس کے کہ ہم سترھویں صدی کی خانہ جنگی اور ان سیاسی عقیدوں کو بیان کریں جو اس کے ساتھ نمودار ہوئے ' ہمیں ایک کتاب کا ذکر کردینا چاہئے جو انگلستان کی سیاسی تصانیف میں یکتا ہے اور عام انگریزی ذہنیت کے بالکل خلاف - یہ سر تومس مور [۱] کی " یوٹوپیا " [۲] یعنی " نابود دنیا " ہے ' جو ۱۵۱۶ میں شایع ہوئی - مور علم و فضل میں یورپ کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتا ہے ' اس نے اس کتاب کو انگلستان میں نہیں چھپوایا بلکہ ہالستان میں - یہ پہلی کتاب ہے جس میں صرف اصول اور اداروں ہی کی نہیں بلکہ ماحول اور ذہنیت کی بھی اصلاح تجویز کی گئی ہے اور صرف ایک بہتر سیاسی نظام ہی کا نہیں بلکہ ایک بہتر فلسفۂ حیات اور طرز معاشرت کا بھی خاکہ کھینچا گیا ہے - مور نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ امیروں کے لالچ نے انگلستان میں غریبوں کا کیا حال کردیا تھا ' اور انسان کی جہالت اور آپس کی عداوت نے ' جن کے ہاتھوں زندگی ایک عذاب ہوجاتی ہے ' اس کے نازک اور محبت بھرے دل کو بہت دکھایا تھا - اس وجہ سے مور نے اپنی فرضی ریاست " یوٹوپیا " میں سونے چاندی کی کوئی قدر نہیں رکھی ہے ' وہاں لوگوں میں دولت کی بنا پر فرق نہیں کیا جاتا ' سب اپنی عقل سے کام لیتے ہیں ' جو کچھ کرتے ہیں دیکھ بھال کر اور سمجھ بوجھ کر - اس سبب سے " یوٹوپیا " میں خواہ مخواہ خونریزیاں بھی نہیں ہوتیں - " یوٹوپیا " دراصل افلاطون کی " ریاست " کو ایک جدید پیرائے میں پیش کرنے کی کوشش ہے ' لیکن مور کی شخصیت میں اتنی قوت نہیں تھی ' اس کی زبان میں اتنا اثر نہیں تھا کہ اپنے تخیل کے زور سے لوگوں پر جادو کرسکے ' اور افلاطون کی یہ نقل محض ایک دلچسپ مگر لاحاصل علمی مشق بن کر رہ گئی -

---

[۱]— Sir Thomas More (۱۴۷۸—۱۵۳۵) -

[۲]— Utopia

عینیت کی جھلک سولھویں صدی کی ایک اور تصنیف ھوکر[۱] کی "کلیسائی نظام کے آئین" [۲] میں نظر آتی ھے - ھوکر ان بلند حوصلہ مگر بے صبر عینیت پرستوں میں نہیں تھا جو اس دنیا اور اُس کے کار و بار کو نیست و نابود کرکے اس کی جگہ ایک نئی دنیا تعمیر کرنے کی آرزو میں تڑپتے ھیں - اس کی عینیت پر مذھبی رنگ غالب تھا ' اور اس نے اپنی تصنیف میں انگلستان کے سرکاری کلیسا کی حقیقت کو اس طرح بیان کیا ھے کہ اس میں ایک دل ربا کہانی کی سی کشش پیدا ھوگئی ھے - طبیعت کے لحاظ سے ھوکر قدامت پسند تھا اور اصولاً اقتدار کا حامی ' مگر قدامت پسندی کی وجہ سے وہ تنگ نظر نہیں ھوگیا ' اور اقتدار کی حمایت میں بھی اس نے ان لوگوں کے احساسات کو نظر انداز نہیں کیا جن کا ضمیر انہیں حکومتوں کی مخالفت پر مجبور کررھا تھا - اس کے دل پر نئے خیالات کا اتنا اثر تھا کہ اس نے حکومت کی بنیاد محکوموں کی رضامندی پر رکھی ھے ' اور ریاست کا آغاز اس کے نزدیک ایک معاھدے سے ھوتا ھے - معاھدے سے قبل انسانی زندگی ھر طرح آسودگی اور اطمینان سے خالی ھوتی ھے ' اور ریاست قائم اسی غرض سے ھوتی ھے کہ تہذیب کی نعمت حاصل ھوسکے - لیکن حکومت اور ریاست کو وجود میں لانے کے بعد پھر انسان اپنے معاھدے کا ھمیشہ کے لئے پابند ھو جاتا ھے ' کیونکہ "جماعتیں ھمیشہ زندہ رھتی ھیں - ھم اُس وقت [۳] اپنے آبا و اجداد کی شکل میں زندہ تھے ' اور وہ اب اپنی اولاد کی شکل میں زندہ ھیں" - معاھدے کے نظریے اور اس اصول کو کہ حکومت محکوموں کی رضامندی پر منحصر ھوتی ھے ھوبز جیسا چوکس اور ھوشیار منطقی بھی شاھی اقتدار کی حمایت کے لئے پورے طور پر کارآمد نہیں بنا سکا ' اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ ھوکر کی دلیلیں بھی کمزور رھیں اور وہ کلیسا جو اختلافات مٹانے کی غرض سے جبر کرنے میں ذرا بھی تامل نہیں کرتا تھا عام رضامندی پر قائم نہیں کیا جاسکا - اس جبر و اختیار کے پیچیدہ مسئلے کا آخری فیصلہ عقل نے نہیں کیا بلکہ تلوار نے -

---

[۱]—R. Hooker (۱۵۵۳—۱۶۰۰) -

[۲]—"Laws of Ecclesiastical Polity"

[۳]—یعنی جب معاھدہ کیا گیا -

انگلستان کی مذہبی زندگی کا اپنا جداگانہ رنگ تھا اور یورپ کے مذہبی رہنماؤں کا اثر وہاں براہ‌راست بہت کم پڑا - لیکن وہ ضمیر کی بیداری اور وہ ذہنی ہیجان جو اصلاحی تحریکوں کا اصل سبب تھا وہاں بھی پایا جاتا ہے - لوتھر کا عقیدہ کہ مذہبی معاملات میں انسان کا ضمیر ہی اس کا سچا رہبر ہے انگلستان میں رائج ہوا ' لباس اور غذا کی سادگی ' روزمرہ زندگی میں ایک عام معیار کی سخت پابندی جو کیلونیوں کی خصوصیت تھی ' وہ بھی انگلستان میں خاصی نمایاں رہی - مگر یہاں نئے خیالات کا نفوذ بہت آہستہ آہستہ ہوسکا ' اور مذہبی انقلاب بھی بتدریج واقع ہوا - پہلے هنری هشتم نے انگریزی کلیسا کو رومی کلیسا سے علیحدہ کرکے براہ‌راست بادشاہ کے ماتحت کیا ' لیکن عقیدوں میں بہت کم تبدیلی ہوئی اور اس طرح قدیم مذہبی نظام کے خلاف پہلے باغی وہ تھے جنھوں نے صرف پاپا کی دینی فرماں روائی تسلیم کرنے سے انکار کیا - اس کے بعد کوئی سو سال تک سرکاری کلیسا کے عقائد پر بحث ہوتی رہی اور جدید خیالات کا بھی اثر پڑتا رہا - مگر جب اختلافات شدید ہوگئے تو مقابلہ سرکاری کلیسا اور نئی تحریکوں کا ہوا - رومی کلیسا اور یورپ کے دوسرے مذہبی فرقوں کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی اور خانہ جنگی کے دوران میں کسی بیرونی قوت نے انگلستان کے معاملات میں دخل نہیں دیا - لڑائی شروع اسکاٹستان سے ہوئی ' جہاں کیلونی بالکل حاوی ہوگئے تھے ' اور انھیں کیلونیوں کی مدد سے پارلیمنٹ بادشاہ کا مقابلہ کرسکی - انگلستان میں بھی کیلونیوں کی اچھی خاصی تعداد تھی اور پارلیمنٹ میں اکثریت اسی فرقے کی تھی ' لیکن جس طرح سرکاری کلیسا کے حامی زیادہ‌تر شرفا تھے ' کیلونی زیادہ‌تر متوسط طبقے کے خوشحال لوگ تھے جنھیں عوام سے کوئی روحانی تعلق نہیں تھا - عوام ' اور خصوصاً فوج میں اُس فرقے کے لوگ زیادہ تھے جو " آزاد " [۱] کہلاتا تھا - یہ نہ کیلونی تھا نہ سرکاری کلیسا میں شامل تھا ' بلکہ دونوں کے مذہبی نظام کے مقابلے میں اس نے یہ اصول پیش کیا کہ ہر مقامی جماعت کو اپنا کلیسائی نظام تجویز کرنے کا حق ہے ' اور تمام ملک کو جبراً کسی ایک نظام کے ماتحت کرنا جائز نہیں - ہمیں یہاں مذہبی عقیدوں سے بحث نہیں ' لیکن یہ ناممکن تھا

Independent—[1]

کہ انفرادیت ، جس نے مذہب میں ایک خاص مرتبہ حاصل کر لیا تھا ، سیاسیات پر اثر نہ ڈالے - اس زمانے کے سیاسی مفکروں کا سب سے زیادہ نمایاں اصول یہ ہے کہ انفرادی حقوق کے تحفظ کا دستور میں انتظام ہونا چاہئیے - بادشاہ اور رعایا کے درمیان مخالفت شروع ہونے پر عدالتوں نے بادشاہ کا ساتھ دیا تھا ، اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ انقلابی دور میں وہ باضابطگی اور قانون پرستی ، جو انگریزوں کی مثالی خصوصیت ہے ، پس پشت ڈال دی گئی ، قانونی حقوق کے بجائے فطری حقوق کا مطالبہ کیا گیا ، اور قانون کی جگہ انہیں حقوق کی حفاظت کے لئے ایک دستور کا تقاضا کیا گیا - ۱۶۴۷ میں فوج نے ، جو تمام ملک اور پارلیمنٹ پر حاوی ہوگئی تھی ، " قومی معاہدے " کے عنوان سے ایک محضر شائع کیا جس میں ایک دستور کے بنیادی اصول تجویز کئے گئے تھے ، اور اس میں انسان کے وہ فطری حقوق بھی بیان کئے گئے جن کا تسلیم کیا جانا لازمی تھا - اسی کے ساتھ ، گویا انفرادیت پر زور دینے کے لئے ، یہ شرط بھی رکھی گئی تھی کہ قوم کا ہر فرد جو دستور کے ماتحت رہنا چاہتا تھا محضر پر دستخط کرے - " قومی معاہدے " میں جو دستور تجویز کیا گیا تھا اس کو عمل میں لانے کی نوبت نہیں آئی ، لیکن اس زمانے کی انفرادیت کا زور باقی رہا ، اور اب بھی انگریزی ذہنیت پر حاوی ہے - اس انفرادیت کو ہم محض انقلابی دور کے خیالات کا ورثہ تو نہیں قرار دے سکتے ، کیونکہ درحقیقت وہ انگریزوں کی سیرت اور سرشت پر مبنی ہے ، لیکن اس زمانے میں وہ پہلی مرتبہ ایک اصول کی صورت میں نمودار ہوئی اور مذہب نے اسے ایک خداداد حق کی سی حیثیت دیدی -

" قومی معاہدہ " وہ عقیدے بیان کرتا ہے جو اس وقت عوام میں سب سے زیادہ رائج تھے اور سب سے زیادہ اثر رکھتے تھے - لیکن تعلیم یافتہ طبقے کا بھی وہ حصہ جو بادشاہ کے خلاف تھا ان اصولوں کا کچھ کم معتقد نہیں تھا - مشہور شاعر ملٹن [۱] کی تصانیف میں وہی انفرادیت جو " قومی معاہدے " میں بہت نمایاں تھی ایک نہایت عظیم‌الشان اصول کے پیرائے میں نظر آتی ہے - سیاسی تعلیم میں ملٹن نے کوئی نئی بات نہیں پیدا کی ، حکومت کے اور مخالفوں کی طرح اس نے بھی انسان کو فطرتاً آزاد اور خود مختار بتایا ہے ، اور حکومت کا مقصد عدل و انصاف اور رعایا

[۱] — John Milton (۱۶۰۸-۱۶۷۴) -

کی بہبودی قرار دیا ہے - اس کے خیال میں بھی ریاستیں معاہدے کے ذریعے سے قائم ہوتی ہیں ' اور حکومت کا چاہے جو طریقہ بھی منتخب کیا جائے ' فرماں‌روا قوم ہی رہتی ہے اور وہ حکومت کو اپنے حق میں مضر پائے تو وہ حاکم کو برطرف کرکے حکومت کا طریقہ بدل سکتی ہے - ان نظریوں میں کوئی نئی بات نہیں ' ملٹن نے جو جدت کی وہ یہ ہے کہ اپنے عقیدوں کی حمایت میں انجیل ' قانون یا سیاسی رواج کی سند نہیں پیش کی بلکہ صاف صاف کہدیا کہ اس کے سوا اور کوئی سیاسی فلسفہ انسانی عقل تسلیم نہیں کرسکتی اور نہ کوئی اور فلسفہ انسان کے شایان شان ہو سکتا ہے - انسان کی ذات کا یہ احترام اور اس کی عقل پر اتنا بھروسہ اور کسی سیاسی مصنف کے یہاں نہیں نظر آتا اور خواہ انسان اور اس کی عقل اس قدردانی کی مستحق ہو یا نہ ہو ' ملٹن کی عینیت ' اس کا جوش اور خلوص ہر طرح سے قدردانی اور تعریف کا مستحق ہے - ملٹن کو دراصل عملی سیاسیات سے زیادہ دلچسپی نہیں تھی اور وہ کسی خاص سیاسی نظام کا گرویدہ نہیں معلوم ہوتا ہے - اسے فکر ہے تو آزادی کی ' کیونکہ اس کے نزدیک آزادی کے بغیر آدمی انسان نہیں بن سکتا ' اور رعایا کو انسانیت سے محروم رکھنا سب سے زیادہ شدید اور قابل نفرت جرم ہے جو حاکم سے سرزد ہو سکتا ہے - آزادی پر بحث کرتے ہوئے ملٹن صاف ظاہر کردیتا ہے کہ وہ کیلونیوں کے اس کلیسائی نظام کا جانی دشمن ہے جو روز مرہ زندگی اور انفرادی مذاق کو بالکل اپنے رنگ میں رنگنا چاہتا تھا اور ان بادشاہوں کا بھی جو اپنی رعایا کے سیاسی حقوق پامال کر رہے تھے - ملٹن کامل رواداری کا معتقد تھا ' اور اگرچہ وہ انقلاب اور انقلابی فرقے کی جد و جہد میں شریک ہوا ' اس کے اپنے عقیدوں اور انقلابیوں کی عام رائے میں زمین آسمان کا فرق تھا - رواداری کے ساتھ ملٹن خیالات کے اظہار کی پوری آزادی چاہتا تھا ' اور اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ لوگوں کو جبراً نیک اور پارسا بنانے کی کوشش مہمل ہے ' کیونکہ وہ نیکی جو ڈنڈے کے زور سے رائج کرائی جائے محض ایک ڈھکوسلا ہے اور اس طرح کا جبر صحیح اخلاق کے لئے مہلک ہوتا ہے - ملٹن کو انسانی سیرت اور سرشت پر اتنا اعتماد تھا کہ اس نے ذہنی اور اخلاقی ترقی کے لئے آزادی کے علاوہ اور کوئی چیز ضروری نہیں سمجھی اور اسی حسن ظن نے اسے آزادی کا بیباک مجاہد بنادیا - لیکن حریت پسندی کے باوجود ملٹن کا رجحان اشرافیت کی طرف تھا - اس نے

عام حق رائے دھندگی کو مناسب نہیں قرار دیا ہے اور گو وہ آزادی کا مطالبہ سب کے لئے یکساں کرتا ہے مگر حکومت کو انہیں لوگوں کے سپرد کرنے کا مشورہ دیتا ہے جو اس کے اہل ہوں -

ملٹن کی تصانیف کا انگلستان میں اور اس سے زیادہ یورپ میں چرچا ہوا ' اور اس کی جادو بھری زبان نے اسے آزادی کے آرزومندوں میں ہردلعزیز کردیا - خانہ‌جنگی کے دور کا ایک اور مصنف ہیرنگٹن [۱] ہے ' جو عام توجہ سے ایک حد تک محروم رہا ' حالانکہ اس نے سیاسی مسائل پر بہت ٹھنڈے دل سے غور کیا تھا - ہیرنگٹن کی کتاب " اوکےآنا " [۲] میں مدبروں کی رہبری کے واسطے خیالات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہے اور اس میں ہم کو ایک ایسی ریاست اور ایسے دستور کا ڈھانچا نظر آتا ہے جس کی جان ملٹن کی تعلیم تھی - ہیرنگٹن نے یورپی ملکوں کی سیر کی تھی اور بہت سی ریاستوں ' خصوصاً وینس [۳] کے دستور کا مطالعہ کیا تھا - اس مطالعے سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ وہی دستور کامیاب ہوسکتا ہے جس میں ریاست کے مختلف طبقوں میں توازن قائم رکھا جائے - لوگوں میں فرق دولت اور لیاقت کے اعتبار سے ہوتا ہے ' اس لئے سیاسی اقتدار کو تقسیم کرتے ہوئے خیال رکھنا چاہئے کہ جن طبقوں میں دولت اور لیاقت ہو وہ اپنے جائز حقوق سے محروم نہ رکھے جائیں - دولت کے ناجائز استعمال سے ریاست کو محفوظ رکھنے کے لئے اس نے یہ تدبیر بتائی ہے کہ دو ہزار پاونڈ سالانہ سے زیادہ آمدنی کی جائداد کسی کے پاس نہ ہو - دولت کے بعد استعداد کا لحاظ شرط ہے - ہیرنگٹن جمہوریت پسند تو تھا ' مگر اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ ہر جماعت میں ایسے لوگ ہوتے ہیں جو خود بخود سردار بن جاتے ہیں اور کوئی ایسا قاعدہ جو عقلمند اور بیوقوف کے فرق کو مٹانے کی کوشش کرے ' کارآمد نہیں ہوسکتا - اس کے خیال میں بہترین دستور وہ ہوگا جس میں ایک ایوان خاص ہو جو قانون وغیرہ کی تجویزیں پیش کرے ' اور ایک ایوان عام ' جس کے اراکین کو اس کا حق ہو کہ ان تجویزوں کو منظور یا نامنظور کریں ' ایوان خاص قوم کے دانشمند اور دور اندیش لوگوں کی نمائندگی کرے اور ایوان

(۱۶۷۷—۱۶۱۱) J. Harrington—[۱]

Oceana—[۲]

Venice—[۳]

عام ان طبقوں کی جو محض ذاتی اغراض کی بنا پر سیاسیات سے دلچسپی رکھتے ہیں - دونوں مجلسیں مل کر وہ توازن قائم کردیں گی جو عقل اور دولت کی تقسیم دیکھتے ہوئے ضروری ہے - ہر شخص کو سیاسی عہدوں اور ذمہداریوں کا بار اپنے سر پر لینے کا فخر حاصل ہونا چاہئے ' اس لئے تقرر باری باری سے ہو اور تقرر کا طریقہ پوشیدہ رائےدہندگی کا ہو ' کیونکہ اس کے بغیر رائے ظاہر کرنے کی پوری آزادی نہیں رہتی -"

ہیرنگٹن کا دستور تقلید کے لائق ہو یا نہ ہو ' بہرحال وہ اصول جو اس کے مدنظر تھے بہت اہم ہیں - دور جدید کے فلسفیوں میں وہ پہلا شخص تھا جس نے معاشی معاملات اور سیاسی زندگی کا تعلق محسوس کیا ' اور لوگوں کو حقیقت حال کی طرف متوجہ کیا - ارسطو اس سے کئی صدی پہلے یہی سب باتیں بیان کرچکا تھا ' لیکن ہیرنگٹن نے اپنے نظریے ذاتی مشاہدے اور مطالعے کے بل پر قائم کئے ہیں - سترھویں صدی کی فضا میں جب ہر طرف من‌گھڑت فلسفے لوگوں کو لبھا رہے تھے ' اور اکثر صورتوں میں انھیں بہکا رہے تھے ' ارسطو جیسے فلسفی کے اصولوں کو معرض بحث میں لانا ھی ایک بڑی خدمت تھی - انقلابی حکومت کے آخری سال میں ہیرنگٹن کے خیالات کا بہت چرچا ہوا ' اور محدود حلقوں میں اس کی تجویزوں پر بہت دلچسپ مباحثے ہوتے رہے ' مگر ۱۶۶۰ میں چارلز دوم بلاکر اپنے باپ اور دادا کے تخت پر بٹھا دیا گیا اور وہ ذہنی ہیجان جس نے انقلاب پیدا کردیا تھا ایسا غائب ہوا کہ جیسے کبھی تھا ھی نہیں - ایلگرنن سڈنی [۱] نے سیاسی فلسفے میں انقلابی رنگ قائم رکھنے کی اپنی سی کوشش کی - مگر یہ دور انتہائی بےحسی کا تھا ' چالز دوم اور اس کے وزیر سب ایک سے بڑھ کر ایک موقع شناس اور زمانہ ساز تھے ' انگلستان کی سیاسی زندگی پھر اپنے پرانے ڈھرے پر آگئی ' فلسفے کی پھر وہی بے قدری ہوگئی ' اور انقلاب پیدا ہونے کی یہی ایک صورت رہ گئی کہ کوئی بڑا خطرہ پیش آجائے اور لوگوں کے دلوں پر اس کا اثر ہو -

چارلز دوم کے وارث جیمز دوم کو اگر موقع شناسی چھو بھی گئی ہوتی تو ۱۶۸۸ کے انقلاب کی نوبت نہ آتی - لیکن جیمز دوم اپنے عقیدوں میں بہت پختہ تھا - اس نے بادشاہ ہوتے ہی کیتھلک فرقے کی سرپرستی

Algernon Sidney—[۱]

اس طرح شروع کی کہ انگریزی کلیسا اور اس کے تمام پیرو جیمز سے بگڑ گئے اور آخر میں قوم کی مخالفت اتنی بڑھ گئی کہ جیمز ڈر کر انگلستان سے بھاگ گیا - اس کے بعد سیاسی فرقوں کی ایک منتخب جماعت نے ہالستان کے بادشاہ ولیم کو تخت پر بٹھا دیا - یہ انقلاب عملی حیثیت سے بڑا قابل قدر کارنامہ تھا ، کیونکہ بغیر ایک قطرہ خون بہائے ایک بادشاہ کی جگہ دوسرا منتخب کرایا گیا ، اور ایک دستوری نظیر قائم ہوگئی جس کی بدولت پارلیمنٹ کے اختیارات میں اس سے بھی زیادہ اضافہ ہوگیا جتنا چارلز اول کے قتل سے ہوا تھا - علمی نقطۂ نظر سے اس انقلاب کی سب سے اہم یادگار جون لوک [۱] کا فلسفہ ہے - اس میں ان مدبروں کا رویہ حق بجانب ثابت کیا گیا تھا جنھوں نے جیمز کو معزول کر کے ولیم سوم کو بادشاہ بنایا تھا -

انقلاب کو اصولاً صحیح ثابت کرنے کے علاوہ لوک کو فلمر اور ہوبز کا جواب بھی دینا تھا - فلمر کے نظریے ہرگز اس لائق نہیں تھے کہ ان کی تردید کرنے میں وقت ضائع کیا جائے ، لیکن لوک کی تصنیف کے پہلے حصے میں اس کے دعوے رد کئے گئے ہیں - لوک کے عقائد اور دستوری حقوق کا زیادہ خطرناک دشمن ہوبز تھا اور اگرچہ لوک نے کہیں پر اس کا نام نہیں لیا ہے ، لیکن اصل میں اس کی تصنیف کا دوسرا حصہ ہوبز کے فلسفے کا جواب ہے - وہی فرضیے ، وہی اصطلاحیں ، وہی تصور جن کی بنا پر ہوبز نے مطلق اور غیر محدود فرماں روائی کا فلسفہ تعمیر کیا تھا لوک نے اپنے دعووں میں بھی استعمال کئے ہیں ، مگر نتیجہ اور ہی کچھ نکالا ہے - ہوبز کے فلسفے کی طرح اس کے نظریے بھی مجرد ہیں ، تاریخ سے دونوں یکساں بے نیاز ہیں اگرچہ اپنے زمانے کے اہم سیاسی مسائل کو دونوں نے مدنظر رکھا ہے -

ہوبز نے یہ فرض کیا ہے کہ سیاسی معاشرے اور ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے انسان فطری زندگی بسر کرتا تھا ، اور انسانی سرشت ایسی ہے کہ یہ فطری زندگی ایک دائمی جنگ کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتی - اسی سے نجات پانے کے لئے ریاست قائم ہوتی ہے اور فرماں روا مقرر کیا جاتا ہے ، لیکن اس کو ہر وقت اندیشہ رہتا ہے کہ اندرونی مخالفت فرماں روا کی طاقت کو توڑ دیگی اور لوگ پھر اسی دائمی جنگ میں مبتلا ہوجائیں گے جس سے وہ بچنا چاہتے تھے - اس خطرے سے محفوظ رکھنے کا بہانہ کرکے ہوبز نے

---

[1] - John Locke (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) -

فرماں‌روا کے اقتدار کو اور بھی بڑھا دیا ہے اور فرماں‌برداری کو انسان کا سب سے اہم فرض بنا دیا ہے - فطری زندگی کی ایک ڈراونی تصویر دکھانے کے ساتھ ہی ہوبز نے قانون فطرت کی بھی ایسی تشریح کی ہے جو اس کی دلیلوں کو اور زیادہ مستحکم کر دیتی ہے - لوک نے اس کے جواب میں فطری زندگی کا نقشہ بالکل مختلف رنگ میں کھینچا ہے اور قانون فطرت کی جداگانہ طرز پر تعریف کی ہے - اس کے نزدیک فطری زندگی میں ہر طرح کا اطمینان، آسودگی اور آزادی میسر ہوتی ہے ' قانون فطرت ' جس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرے جیسا وہ چاہتا ہے کہ دوسرے اس کے ساتھ کریں ' لوگوں کو فساد سے محفوظ رکھتا ہے ' کیونکہ ہر شخص کے دل میں اس قانون کی قدر ہوتی ہے اور وہ صرف اس پر عمل ہی نہیں کرتا بلکہ دوسروں سے بھی جہاں تک ممکن ہوتا ہے اس کی پیروی کراتا ہے - خالص سیاسی نقطۂ نظر سے فطری زندگی کی دو خصوصیتیں سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہیں' انفرادی آزادی اور ملکیت کا حق' جسے سب یکساں تسلیم کرتے ہیں - جب سیاسی معاشرہ قائم کیا جاتا ہے تو فطری زندگی کی یہی دو خصوصیتیں ہیں جن کا باقی رکھنا مقدم سمجھا جاتا ہے اور اجتماعی معاہدے کی شرائط طے کرتے وقت لوگوں کو انہیں کی سب سے زیادہ فکر ہوتی ہے - سیاسی معاشرہ قائم کرنے کی ضرورت اس وجہ سے نہیں ہوتی کہ لوگ فطری زندگی سے بیزار ہوجاتے ہیں ' بلکہ صرف اس غرض سے کہ آپس میں انصاف کرنے کا بہتر انتظام ہوجائے - ہر شخص کا ضمیر اسے قانون فطرت کی پابندی کرنے پر مجبور کرتا رہتا ہے ' لیکن ضمیر خواہ کتنا ہی بیدار ہو ' اپنے معاملات میں خود انصاف کرنا بہت دشوار ہوتا ہے ' اور پھر یہ بھی ناممکن ہے کہ عام انسانی سرشت اس قدر نیک ہوجائے کہ دنیا میں مفسد باقی نہ رہیں - اس وجہ سے فطری زندگی میں بھی ہر شخص اپنی جگہ پر منصف اور محافظ امن کے فرائض انجام نہیں دے سکتا اور اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ عدل و انصاف کے قیام اور جان و مال کی حفاظت کے لئے کوئی مستقل انتظام ہو -

جان ' ملکیت اور آزادی کے حقوق فطری زندگی میں مسلم اور محفوظ ہوتے ہیں ' اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ لوگ سیاسی معاشرہ قائم کرتے وقت ان سے دست‌بردار ہوجائیں - یعنی ہوبز کا نظریہ ' کہ لوگ جان کی حفاظت کو مقدم سمجھ کر ملکیت اور آزادی کے حقوق ریاست پر قربان کرتے ہیں '

بالکل غلط ہے - سیاسی معاشرے میں انسان اپنے فطری حقوق کھو نہیں بیٹھتا بلکہ ان کے تحفظ کا بہتر انتظام کرتا ہے اور بہتر انتظام کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ ہر فرد ہر دوسرے فرد سے معاہدہ کرکے فطری معاشرے کو سیاسی معاشرہ بنادے اور حکومت اور قانون‌سازی کے ادارے قائم کئے جائیں - لوک نے اجتماعی معاہدے کی شرائط نہیں بیان کی ہیں ' غالباً اس وجہ سے کہ اس کی نظر میں معاہدے اور اس کی شرائط کی وہ اہمیت نہیں تھی جو ہوبز کے نزدیک تھی - اس کا بنیادی تصور فطری زندگی اور فطری حقوق ہیں اور اس کے فلسفے میں معاہدے کی شرائط سے بہت زیادہ اہم سیاسی معاشرے اور اس کے حاکموں کے درمیان حقوق اور اختیارات کی تقسیم ہے - لوک کا دعویٰ یہ ہے کہ سیاسی معاشرہ اس شخص یا ان اشخاص کو جنہیں وہ حاکم بناتا ہے خاص اختیارات ایک وقف [۱] کے طور پر دیتا ہے ' اور حاکم ایک متولی ہوتا ہے جو اپنے عہدے پر اسی وقت تک برقرار رکھا جاتا ہے جب تک کہ وہ اپنے فرائض رعایا کے حسب دلخواہ انجام دیتا رہے - حاکموں کو رعایا کی فرماں‌برداری پر کوئی خداداد یا فطری حق نہیں ہوتا ' اور قانونی حق بھی اتنا ہی ہوتا ہے جتنا ان مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے ضروری ہو جن کی وجہ سے سیاسی معاشرہ وجود میں آیا اور حکومت کا نظام تعمیر کیا گیا - ان مقاصد میں جان ' مال ' اور انفرادی آزادی کا تحفظ ' عدالت کا انتظام اور ایسے قانون کا وضع کرنا شامل ہے جن میں قانون فطرت ایک معین اور مسلم شکل پاسکے - حاکم کی حیثیت ایک اعلیٰ خادم کی سی ہے ' اسے اپنے اقتدار کو رعایا کی دین سمجھ کر اس کا احسان ماننا چاہئے - حاکم ہر طرح سے پابند ہوتا ہے ' رعایا کسی اعتبار سے پابند نہیں ہوتی اور اسے ہر وقت اس کا حق حاصل ہے کہ حاکم کو معزول کردے - ہوبز نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی کہ اگر حکومت کے اقتدار میں کمی ہوئی یا رعایا نے اس کی باقاعدہ مخالفت شروع کردی تو معاشرہ اور ریاست دونوں تباہ ہو جائیں گے - لوک کا مشاہدہ ہے کہ حاکم کے بدلنے سے معاشرہ منتشر نہیں ہو جاتا ' بس ایک شخص یا چند اشخاص کے بجائے حکومت کے فرائض انجام دینا اور لوگوں کے سپرد کردیا جاتا ہے - حکومت کو قائم رکھنے کے لئے رعایا سے کسی قسم کے ایثار کا مطالبہ کرنا بیجا ہے ' حاکم کو کسی حالت میں رعایا کی جان کیا مال تک پر کوئی

---

[۱]—Trust

اختیار نہیں ہوسکتا ' اور افراد کی خواہشوں اور ان کے حقوق کا لحاظ کرنا ہر صورت سے اس کا فرض رہتا ہے -

حکومت کا جو نظام لوک نے تجویز کیا ہے وہ اس کے مقصد کے مطابق ہے - امن و عافیت کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ قانون اور عدالتیں ہوں اور قوت عاملہ ' جو قوانین اور عدالتی فیصلوں کی پیروی کرائے - لوک کے مجوزہ سیاسی نظام میں سب سے اعلیٰ مرتبہ قانون‌ساز مجلس کا ہے ' کیونکہ اس کا فرض ہوتا ہے کہ قوانین فطرت کی ترجمانی موضوعہ قوانین کی شکل میں کرے ' اور اس طرح وہ سیاسی جماعت کے حقوق کی محافظ ہوتی ہے - عملی اختیارات ہمیشہ کے لئے ایک خاص شخص اور اس کے وارثوں کے سپرد کئے جاسکتے ہیں ' یا چند اشخاص میں تقسیم کئے جاسکتے ہیں جو مجلس قانون‌ساز کی طرف سے منتخب کئے گئے ہوں - لیکن ہر صورت سے عاملہ اسی قدر پابند ہے جتنی مقننہ ہے ' اور اگر وہ اپنے اختیارات کا بیجا استعمال کرے یا فرائض کی ادائگی میں کوتاہی کرے تو مجلس قانون‌ساز اس سے جواب طلب کرسکتی ہے - اسی طرح اگر عاملہ ' یعنی بادشاہ اور وزیر ' یہ محسوس کریں کہ مجلس قانون‌ساز قومی رائے کی نمائندگی نہیں کر رہی ہے یا عام مفاد کو نظرانداز کر رہی ہے تو انہیں اختیار ہے کہ ایک مجلس کو برخاست کر کے دوسری کا انتخاب کرائیں - بہر حال مقننہ ہو یا عاملہ ' دونوں کا مقصد ایک ہی ہے ' وہ پورا نہ ہو تو دونوں میں سے ایک کو بھی قائم رہنے اور اختیارات کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ' اور اگر وہ اپنے فائدے کے لئے سیاسی معاشرے کو نقصان پہنچانے میں دریغ نہ کریں اور افراد کے فطری حقوق کو پامال کریں تو سیاسی معاشرے کو پورا حق حاصل ہے کہ جنگ کر کے انہیں جبراً معزول کردے -

لوک نے ایک فرضی نظام کے پیرائے میں انگریزی دستور کی وہ تشریح بیان کی ہے جسے جیمز دوم کو معزول کرنے والے مدبر سیاسی عقیدے کی حیثیت سے مانتے تھے اور اس نے انہیں مسائل کو مدنظر رکھا ہے جو انقلابی دور میں زیر بحث تھے - افراد کے فطری حقوق پر خانہ‌جنگی کے زمانے میں بھی اصرار کیا جاتا تھا ' اور بادشاہ اور رعایا کا جھگڑا اس بات سے شروع ہوا تھا کہ بعض لوگوں نے ایک خاص محصول ادا کرنے سے انکار کیا ' اس لئے کہ ان کے خیال میں بادشاہ کو رعایا کی ملکیت پر اتنا بھی

اختیار نہیں تھا کہ کوئی نیا محصول عائد کرسکے - ان دونوں معاملوں میں لوک نے حکومت کے مخالفوں کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی اور رعایا کے حقوق کو محفوظ کرنے کے لئے یہ بھی جتا دیا کہ وہ مناسب سمجھے تو حاکم کو برطرف کرسکتی ہے اور اس میں کسی فطری یا عقلی قانون کی خلاف‌ورزی نہ ہوگی - لیکن اس کے سوا لوک نے اور تمام دستوری مسائل کو نظرانداز کیا ' اس لئے اس کا مجوزہ سیاسی نظام بہت ہی نامکمل رہ گیا ہے - اس کی سب سے نمایاں خامی یہ ہے کہ اس میں آخری فیصلے کا اختیار کسی کو نہیں دیا گیا ہے ' یعنی لوک کی ریاست میں کوئی قانونی یا حقیقی فرماں‌روا نہیں - عاملہ اس لئے فرماں‌روا نہیں کہی جاسکتی کہ اسے قانون وضع کرنے کا اختیار نہیں' اور اس کی حیثیت ایسے افسر کی سی نہیں ہے جو احکامات جاری کرے ' بلکہ ایک ماتحت کی جو خاص فرائض انجام دینے کے لئے نامزد کیا گیا ہو - وہ سیاسی معاشرے کی نمائندگی اس حد تک تو کرسکتی ہے کہ اگر وہ مجلس قانون ساز کو اپنے فرائض سے غافل پائے تو اسے برخاست کردے ' لیکن یہ گویا معاشرے کے سامنے اپیل کرنے کی آخری اور انتہائی صورت ہے ' اور اگر اس سے مجلس قانون ساز کی اصلاح نہ ہوسکے تو عاملہ کے اختیار میں اور کچھ بھی نہیں رہتا - مجلس قانون ساز کی حیثیت بھی ایسی ہی ہے - اسے معاشرہ منتخب کرتا ہے ' مگر ایک خاص مقصد کے لئے' اور اس مقصد کے سوا مجلس کے اور فرائض معین نہیں ہیں - عاملہ کی طرح اسے بھی ہم فرماں‌روا یا آخری فیصلہ کرنے والی قوت نہیں کہہ سکتے ' کیونکہ لوک کو اس کے بھی راہ راست سے ہٹ جانے کا اندیشہ ہے اور اسی خیال سے اس نے عاملہ کو حق دیا ہے کہ اگر معاشرے کا مفاد اس میں ہو تو مجلس کو برخاست کردے - رہا معاشرہ ' سو اس کے اختیارات معطل رہتے ہیں اور اختلافات کے موقع پر جنگ کے سوا وہ اپنے حقوق اور اختیارات کا کسی صورت سے اظہار نہیں کرسکتی - اس کی فرماں‌روائی صرف مبہم ہی نہیں بلکہ مہمل ہے ' کیونکہ لڑائی ' جو لامحالہ خانہ‌جنگی ہوجائے گی ' حقوق کے اثبات کا کوئی معقول ذریعہ نہیں ہے - عجیب بات ہے کہ وہی مسئلہ جس کا طے کرنا مصلحت کے اعتبار سے اتنا ضروری تھا اور جس کے طے نہ ہونے کی بدولت اتنی خونریزی ہوچکی

بھی لوک کے فلسفے میں بغیر فیصلہ کئے چھوڑ دیا گیا ہے ' اور لوگوں کی ہدایت یا رہبری کی مطلق کوشش نہیں کی گئی ہے -

لوک دراصل اپنے فرضیوں کی وجہ سے مجبور تھا کہ فرماں روائی کے مسئلے میں قطعی رائے ظاہر کرنے سے گریز کرے - جب افراد کے حقوق ایسے اٹل ہوں جیسے کہ لوک نے فرض کئے ہیں ' جب معاشرتی زندگی کا سب سے اہم مقصد افراد کے حقوق کا تحفظ ہو ' تو فرماں روا اور فرماں روائی کی گنجائش ہی نہیں رہتی - اس کی وجہ سے قانونی اور دستوری دشواریوں کا پیدا ہونا لازمی ہوجاتا ہے ' کیونکہ جب کوئی فیصلہ کرنے والا نہ ہو تو جھگڑے بہت بڑھ جاتے ہیں اور ان کا سلسلہ کبھی ختم ہی نہیں ہوتا - لیکن فرماں روا کا نہ ہونا لوک کے نظام کی سب سے بڑی خامی نہیں ہے - اس نے ریاست کے مقاصد کو اس طرح نظرانداز کیا ہے کہ نہ اس کا مجوزہ معاشرہ صحیح معنوں میں معاشرہ ہے ' اور نہ اس کا سیاسی نظام ریاست کہلانے کا مستحق ہے - اجتماعی زندگی کا صرف یہی ایک مقصد قرار دینا کہ افراد کی جان اور مال محفوظ رہے اور فرد کو ہر طرح سے آزاد اور بےنیاز کر دینا بشرطیکہ وہ دوسرے افراد کی آزادی میں مخل نہ ہو اجتماعی زندگی کی جڑ کاٹنا ہے - لوک پر ہم یہ الزام نہیں لگاسکتے جو ہوبز پر لگایا جاسکتا ہے کہ وہ انسانی حوصلوں اور انسانی زندگی کے اعلیٰ امکانات سے بےخبر تھا ' اور اس نے اپنے سیاسی نظام میں ترقی اور ارتقا کو مطلق مدنظر نہیں رکھا - اس نے بار بار اور اصرار سے کہا ہے کہ حکومت کا فرض معاشرے کی بہبودی کا خیال رکھنا اور اس کی ترقی اور نشو و نما کے لئے مناسب تدبیریں کرنا ہے - مگر جو نظام اس نے تجویز کیا ہے اور جن اصولوں پر اس نے اپنے نظام کو قائم کیا ہے وہ اس کے دعوے کی تردید کرتے ہیں - اس نے افراد پر کسی قسم کی ذمہ داری نہیں ڈالی ہے ' سوا اس کے کہ وہ دوسروں کا لحاظ کریں اور قانون کی خلاف‌ورزی نہ کریں - حکومت اور ریاست سے افراد کا کوئی روحانی یا اخلاقی تعلق نہیں ' ریاست ان کی خدمت کرنے پر مجبور ہے ' مگر ان سے کسی خدمت یا ایثار کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں رکھتی - لوک کے فلسفے پر غور کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ افراد کو ریاست اور سیاسی نظام سے کوئی روحانی فیض نہیں پہنچتا ' ریاست اور معاشرے کے تصور کا انفرادی ذہن پر کوئی اثر نہیں پڑتا ' افراد کو معاشرے سے ' معاشرے کو افراد

سے مطلق لگاؤ نہیں ہوتا - اجتماعی معاہدہ ایسے افراد کا معاہدہ نہیں ہے جو ایک ساتھ رہنا ' ایک دوسرے کی مدد کرنا ' ایک دوسرے کے حوصلوں اور کوششوں میں شریک ہونا فطرتاً پسند کرتے ہیں اور پسند کرنے پر مجبور ہوتے ہیں ' کیونکہ وہ تنہا زندگی بسر نہیں کرسکتے - لوک کے تصور میں افراد کی حیثیت خودمختار ریاستوں کی سی ہے ' جو ایک دوسرے سے بےنیاز ہوتی ہیں مگر باہمی تعلقات کو ترتیب دینے اور انہیں قاعدے اور قانون کی تحت میں لانے کی غرض سے آپس میں ایک طرح کا سمجھوتا کرلیتی ہیں اور ایک نظام قائم کرتی ہیں جس سے بہت سی آسانیاں پیدا ہوجاتی ہیں اور ان کی خود مختاری اور بےنیازی میں فرق نہیں آتا - لوک کا ہرگز یہ منشاء نہیں ہے کہ روزمرہ کے تجربے اور مشاہدے کو بالائے طاق رکھ کر وہ افراد کو بالکل ایک دوسرے سے بےتعلق اور بےنیاز قرار دے ' مگر اس کی سیاسی بحث سے نتیجہ یہی نکلتا ہے اور اگر ہم اس نتیجے کو صحیح تسلیم نہ کریں تو اس کی ساری منطق درہم برہم ہوجاتی ہے -

لوک کی پرورش ایسی فضا میں ہوئی تھی جہاں مذہب اور سیاسیات دونوں میں انفرادیت کو بہت بڑا مرتبہ دیا جاتا تھا - لیکن اس کی اہمیت جتانے میں لوک نے اتنا مبالغہ کیا ہے کہ اس کا دعوی بہت کمزور ہوگیا - تاریخ اور موجودہ حقیقت ' انسان کی سرشت اور اس کی روحانی ' اخلاقی اور جسمانی ضروریات ' سب کے اعتبار سے وہ انفرادی بےنیازی جو لوک نے تصور کی ہے قطعاً ناممکن ہے ' اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ افراد بےنیاز نہیں ہیں اور معاشرے میں رہنے سے ان کے بہت سے کام نکلتے ہیں تو پھر معاشرے اور ریاست دونوں کو حق ہوجاتا ہے کہ اس کے معاوضے میں افراد سے ضرورت کے وقت خدمت اور ایثار کا مطالبہ کریں - باہمی امداد کے اصول پر فرد اور معاشرے کے درمیان جو تعلقات ہوتے ہیں وہ لوک کے قانون فطرت اور فطری حقوق کی تحت میں نہیں آسکتے اور لوک نے ان دونوں کی نسبت جو نظریہ قائم کیا ہے وہ اتنا ہی مبالغہ آمیز اور غلط ہے جتنا کہ ہوبز کا تصور - نفس انسانی اور زندگی کی حقیقتوں سے دونوں یکساں ناواقف تھے اور اصلیت سے دونوں یکساں دور -

یہ اعتراض در اصل لوک کے فلسفے کی جڑوں کو ہلا دیتے ہیں ' لیکن اگر ہم ان سے قطع نظر کرکے اس کے فرضیوں کو تسلیم کرلیں تب بھی

اس کا نظام اپنے اندرونی تضاد کی وجہ سے کمزور رہتا ہے - اگر فطری زندگی کا وہ خاکہ جو لوک نے پیش کیا ہے صحیح مان لیا جائے اور یہ فرض کرلیا جائے کہ انسان بغیر کسی خارجی دباؤ کے آسودگی سے زندگی بسر کرسکتے ہیں ' اس لئے کہ ان کی سرشت میں فطرت نے اس کی صلاحیت رکھی ہے اور قدرت ان قوانین کو جن پر ایسی زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے پیدائش کے ساتھ ہی انسان کے ذہن میں ودیعت کردیتی ہے ' تو پھر یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اجتماعی معاہدے اور سیاسی معاشرے کی ضرورت کیوں محسوس ہوتی ہے - لوک نے اس کا سبب یہ بتایا ہے کہ راست روی کی عام خواہش کے باوجود آپس کے تعلقات میں ایسی پیچیدگیاں ہوجایا کرتی ہیں کہ عدالتی فیصلے کی ضرورت ہوتی ہے اور انسان خواہ دوسروں کے معاملات طے کرنے میں کتنا ہی مرقع شناس اور راست باز ہو ' ذاتی معاملات میں اسے اپنی غیرجانبداری پر اعتبار نہیں رہتا اور وہ چاہتا ہے کہ اپنے معاملات میں کسی غیر شخص سے فیصلہ کرائے - اس وجہ سے عدالتی انتظامات کی ضرورت ہوتی ہے - اس کے علاوہ ہر معاشرے میں ' خواہ وہ مفسدوں سے کتناہی پاک ہو ' چند ایسے لوگ پیدا ہوجاتے ہیں جو عام معیار کی پابندی نہیں کرتے - ایسے لوگ زندگی کے فطری دور میں بھی تھے ' اور بجائے اس کے کہ ہر شخص اپنی قوت بازو سے اپنے حقوق کا تحفظ کرے اور دوسرے لوگوں کی بھی مدد کرے ' یہ زیادہ مناسب سمجھا گیا کہ سب مل کر ایک نظام قائم کریں جس سے سب کو یکساں فائدہ پہنچے - لیکن یہ تسلیم کرکے کہ فطری معاشرے کو بھی روگ لگ جاتے ہیں ' لوک نے اپنی دلیل خود رد کردی ہے - ہوبز نے یہ کہا تھا کہ انسان ریاست تعمیر کرنے پر بالکل مجبور ہوتے ہیں ' لوک فطری زندگی کی ایک نہایت ہی دلکش تصویر کھینچنے کے باوجود بس اتنا ثابت کر پایا کہ انسان اجتماعی معاہدے پر اُتنے مجبور نہیں ہوتے جتنا ہوبز نے بتایا ہے - بہر صورت کسی نہ کسی حد تک انہیں مجبوری ہوتی ہے ' اور اگر ایسا ہے تو پھر وہ سیاسی معاشرے میں ان تمام حقوق کو محفوظ نہیں رکھ سکتے جو انہیں معاہدے سے پہلے حاصل تھے ' بلکہ انہیں صرف وہی حقوق مل سکیں گے جو اجتماعی زندگی اور سیاسی نظام کی شرائط پوری کرنے کے بعد بچ رہیں - سیاسی زندگی اور ریاست کو کئی طرح کی شکلیں دی جاسکتی ہیں ' اور ہوبز نے فرماں‌روائی کا جو طرز اور فرماں‌روا کے جو اختیارات تجویز

گئے ہیں وہ ہرگز ناگزیر نہیں - پھر بھی ' اگر حکومت جمہوری ہو اور سیاسی نظام میں انفرادی آزادی کی زیادہ سے زیادہ گنجائش رکھی جائے ' تب بھی افراد کو اس آزادی اور خود مختاری کا جس کا لوک نے مطالبہ کیا ہے دسواں کیا بیسواں حصہ بھی نہ ملے گا - جب تک کہ جان ' آزادی اور مال کا حق مشروط اور محدود نہ کیا جائے ' کسی قسم کے سیاسی نظام کا تصور ہونا قطعاً ناممکن ہے ' کیونکہ پھر اس نظام میں نہ اتنی طاقت ہوگی کہ خارجی اور داخلی دشمنوں کا مقابلہ کرسکے ' نہ اتنا اندرونی ربط کہ اپنے فرائض انجام دے سکے - لوک نے اجتماعی معاہدے کا ایک ضابطہ یہ رکھا ہے کہ معاہدے میں شریک ہونے والے آئندہ ہمیشہ اکثریت کی رائے پر چلیں گے ' چاہے وہ ان کی ذاتی رائے کے بالکل خلاف ہو - مگر یہ ضابطہ حکومت اور معاشرے کے رہبروں کو اس کا اختیار نہیں دیتا کہ وہ عام مفاد کے لئے بھی کسی ایسے قاعدے کو عمل میں لائیں جس سے افراد کی آزادی میں فرق آتا ہو ' یا ان کا مالی نقصان ہوتا ہو - سیاسی وفاداری کا وہ جذبہ ' مقاصد عامہ پر جان و مال قربان کرنے کا شوق جو در اصل سیاسی زندگی کی جان ہے اکثریت کی رائے پر عمل کرنے کے وعدے سے ہرگز پیدا نہیں ہوسکتا ' اور یہ وہ چیز ہے جس کے بغیر کوئی سیاسی نظام کامیاب نہیں ہوسکتا -

فطری زندگی کے نظریے کے بعد جو چیز لوک کے یہاں قابل اعتراض ہے وہ اجتماعی معاہدے کا نظریہ ہے - لوک نے یہ صاف صاف نہیں کہا ہے کہ وہ فطری زندگی اور اجتماعی معاہدے کو تاریخ کے رو سے صحیح اور مستند سمجھتا ہے ' اگرچہ اس کے دعوے اگر کسی حد تک تسلیم کئے جاسکتے ہیں تو اسی صورت میں کہ ان کے ثبوت میں تاریخ کی سند پیش کی جائے - اجتماعی معاہدے کی دوچار مثالیں اس نے دی ہیں ' لیکن بحث کرتے ہوئے اس کے مدنظر یورپی قومیں اور خصوصاً انگریز تھے ' اور یہ مثالیں اس نے وحشی نسلوں کی تاریخ سے ڈھونڈھ کر نکالی ہیں ' جس کا یورپی قوموں سے مطلق کوئی واسطہ نہیں - اگر ہم ان مثالوں کو سند مان بھی لیں ' تو بھی ہم یہ نہیں تسلیم کرسکتے کہ اس وقت لوگوں کی ذہنی نشو و نما اس درجے تک پہنچ چکی تھی اور انہیں اخلاقی اور سیاسی اصولوں سے اتنی واقفیت تھی جتنی لوک نے فرض کی ہے اور جس کے بغیر نہ اس طرح کی زندگی بسر ہو سکتی ہے جسے وہ فطری کہتا ہے ' نہ وہ اجتماعی معاہدہ

ہو سکتا ہے جس سے سیاسی معاشرہ وجود میں آتا ہے ' اور نہ حاکموں کے ساتھ، وہ شرائط کی جاسکتی ہیں جن کی بنا پر لوک نے حکومت کو ایک وقف قرار دیا ہے - لوک کا امریکہ اور افریقہ کی وحشی نسلوں کی تاریخ سے مثالیں دینا گویا اپنے دعوے کو کمزور کرنا ہے - تاریخ کے ورق جس قدر پیچھے الٹے جائیں' جان مال اور آزادی کا حق کم نظر آتا ہے - انسان شروع میں بہت زیادہ پابند تھا ' اس کی انفرادی حیثیت کا نہ خود اسے احساس تھا نہ دوسروں کو ' قبیلے یا بستی کی حمایت میں اپنی جان جوکھم میں ڈالنا اس کا مسلمہ فرض تھا ' اور اس کی حفاظت کا کوئی سامان تھا تو بس یہ کہ بستی یا قبیلے والے اس کے خون کا بدلہ لینا ناگزیر سمجھتے تھے - ملکیت کا بھی پہلے انسان کی ذات سے کوئی تعلق نہیں تھا - ہر چیز ' خصوصاً زمین کی ملکیت اشتراکی ہوا کرتی تھی - رہی آزادی ' سو اس کا شروع میں کوئی مفہوم نہیں ہوتا ' اور عمل اور عقیدے دونوں میں عام رائے افراد کو زنجیروں میں جکڑے رہتی ہے - لوک کے وقت تک قدیم زمانے کی تاریخ ایک تاریک فضا تھی جسے ہر شخص اپنی مرضی کے مطابق خیالی پیکروں سے آباد کرسکتا تھا اور ہم کو لوک پر یہ اعتراض نہیں کرنا چاہئے کہ وہ تاریخ سے ناواقف تھا - لیکن بہت بہتر ہوتا اگر وہ یہ سمجھ لیتا کہ اس کے نظریے مجرد ہیں ' اور ان کا تعلق تاریخ سے نہیں بلکہ عقل اور ذہن سے ہے - افسوس ہے لوک نے یہ محسوس نہیں کیا اور ایک عقیدے کو جو حقیقت پر مبنی تھا تاریخ سے ثابت کرنے کی کوشش میں محض ایک علمی دعویٰ بنا دیا جس کی نہ سیاسی فلسفے میں کوئی خاص وقعت ہوسکتی ہے نہ تاریخ میں ' اور نہ دنیائے عمل میں -

دراصل لوک نے جو اہم سیاسی خدمت انجام دی وہ یہ تھی کہ اس نے اپنے زمانے کے روشن ضمیر اور حریت پسند لوگوں کے رجحانات اور عقائد کو ایک نظام فلسفہ کی شکل دیدی جس سے ان کی ایک خاص علمی حیثیت ہوگئی - ان عقائد پر جو نکتہ چینیاں کی جاسکتی تھیں ان کی طرف لوک نے زیادہ توجہ نہیں کی ' اس کے بجائے اس نے مخالف فرقے کے خیالات پر حملہ کیا ' اور انہیں صریحاً غلط ثابت کیا - ہم اس کے فلسفے کو دوسری نگاہوں سے دیکھتے ہیں - ہماری آنکھوں میں اس کی منطقی کمزوریاں زیادہ نمایاں ہیں ' کیونکہ ہم اس کا عقیدت کے ساتھ مطالعہ نہیں کرتے بلکہ اس پر خالص

علمی نقطۂ نظر سے غور کرتے ہیں - لیکن لوک کے معاصرین پر اس کے فلسفے کا بہت گہرا اثر ہوا - اس کی تصنیف انگلستان کی وگ پارٹی [۱] کی الہامی کتاب ہوگئی ' اور ان لوگوں میں بھی اس کا بہت چرچا ہوا جو اپنی مذہبی آزادی محفوظ رکھنے کے لئے وطن چھوڑ کر امریکہ میں آباد ہو گئے تھے - انگریزوں کی طبیعت کے لئے لوک کا فلسفہ بہت موزوں تھا - اس میں منطقی اور فلسفیانہ باریکیاں نہیں ہیں ' صرف چند ٹھوس اصول ہیں جنھیں صحیح ثابت کرنے کی بس اسی قدر کوشش کی گئی ہے کہ وہ ایک سمجھدار آدمی کے ذہن نشین ہوسکیں - مگر لوک کا اثر انگریزوں ہی تک محدود نہیں رہا - فرانس میں مون‌ٹس‌کیو [۲] کو اس کا یہ خیال کہ مقننہ اور عاملہ کے اختیارات جدا ہونا چاہئیں بہت پسند آیا ' اور اس نے اس نظریے کا بہت پرچار کیا - روسو [۳] کے فلسفے میں بھی لوک کا اثر دکھائی دیتا ہے ' اگرچہ دونوں میں بعض مسائل میں بہت شدید اختلاف ہے - ان دونوں فلسفیوں اور اُن فرانسیسیوں کے ذریعے سے جو امریکی جنگ آزادی میں امریکہ کی طرف سے شریک ہوئے ' لوک کے نظریوں نے وہ عظیم‌الشان انقلاب پیدا کرنے میں مدد دی جو فرانس میں شروع ہوا اور رفتہ رفتہ تمام یورپ میں پھیل گیا ' اور جس کی وجہ سے یورپ کی ذہنی زندگی میں نئی جان آگئی -

---

[۱]—Whig Party

[۲]—Montesquieu

[۳]—Rousseau

پانچواں باب

سپی‌نوزا ' پوفن‌دورت ' وی‌کو ' موں‌تس‌کیو

اس وقت تک ہم قومی ریاست کے جس فلسفے پر بحث کرتے رہے ہیں وہ زمانے کے حالات اور خاص اغراض کا بہت زیادہ پابند تھا - مذہبی خانہ جنگیوں کے ختم ہونے پر ' جب یہ احساس پیدا ہونے لگا کہ ناروا‌داری حد سے زیادہ گذر کر قومی زندگی کے لئے مخدوش ہو جاتی ہے ' اور دوسری طرف هالستان اور انگلستان کے انقلابوں نے یہ ظاہر کردیا کہ طاقت‌آزمائی میں رعایا حاکموں کا مقابلہ کرسکتی ہے اور کامیاب بھی ہوسکتی ہے ' تو سیاسی فلسفے کا بھی رنگ بدلنے لگا ' اور سیاسی مظاہر کا مطالعہ کرنے اور سیاسی زندگی کے بنیادی اصول دریافت کرنے کی ضرورت لوگوں کو محسوس ہونے لگی - اس طرح سیاسیات کی علمی حیثیت بڑھ گئی ' یعنی ان اصولوں کی قدر ہونے لگی جو قانون یا تاریخ پر منحصر نہیں بلکہ انسان کی فطرت میں مضمر اور نوع انسانی کی نشو و نما کے لئے ناگزیر ہیں -

سپی‌نوزا [۱] کے متعلق یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے فلسفے کی محرک کوئی خاص غرض نہیں تھی ' کیونکہ وہ عیسائیوں اور یہودیوں دونوں کی ناروا‌داری کا نشانہ رہ چکا تھا ' اور اس کے پیش نظر یہ مقصد تھا کہ ناروا‌داری کے نقصانات واضح کر دے ' مگر یہ غرض ذاتی نہیں بلکہ اصولی اور اخلاقی تھی - وہ پہلا فلسفی ہے جو عقل اور تجربے کے سوا کسی کے حکم کو سند نہیں مانتا اور جس نے کسی خاص فرقے کی نمائندگی نہیں کی ' کسی خاص ملک کے حالات کو مدنظر نہیں رکھا ' بلکہ ایسے سیاسی اصول دریافت کرنے کی کوشش کی جو عمومیت رکھتے ہوں ' یعنی جن کا تعلق کسی خاص ملک سے نہ ہو بلکہ عام سیاسی زندگی سے - اس سے پہلے بودیں اور ہوبز نے بھی سیاسی فلسفے کو سند کی پابندی سے آزاد کرنا چاہا تھا ' لیکن بودیں ایک قانون‌داں تھا ' اور اس کی نظر زیادہ تر سیاسیات کے قانونی پہلو پر تھی ' ہوبز نے منطق سے اتنے کام نکالنے چاہے کہ اس کی ریاست کی تصویر مصنوعی

Spinoza—[1]

نظر آنے لگی اور اس کا فلسفہ الفاظ کا طلسم بن کر رہ گیا - سپی‌نوزا نے کوئی نیا طرز نہیں اختیار کیا ' معاہدۂ اجتماعی کا نظریہ اس کے نظام میں بھی ملتا ہے ' لیکن وہ اس بنیادی تصور سے کام لینے میں مبالغہ نہیں کرتا اور اس کی بھی کوشش کرتا ہے کہ اپنے سیاسی فلسفے کو اپنے مافوق الطبیعی اور نفسیاتی فلسفے سے ہم آہنگ کردے - یہ دونوں خصوصیتیں سیاسی غور و فکر میں ایک نئے انقلاب کی علامتیں ہیں -

یورپ کی ذہنی تاریخ میں سپی‌نوزا کا خاص کارنامہ الوہیت کا وہ تصور ہے جس میں کائنات کے مظاہر خدا کی ذات کے تعینات قرار دئے گئے - اس نظریے کے اعتبار سے انسانی فطرت کائنات کا ایک جزو ہے ' اور کائنات کے قانون انسان اور انسانی عقل کے بہترین رہبر ہیں - انسان اپنی زندگی اور جد و جہد کو صحیح راہ پر اس وقت لاسکتا ہے جب وہ اپنی فطرت سے پورے طور پر واقف ہوجائے اور معاشرتی نظام تعمیر کرتے ہوئے اپنی فطرت کا خیال رکھے - سپی‌نوزا نے اپنے عقیدے کے مطابق انسانی فطرت پر بہت غور کیا ' اور اس کی تصانیف سے موجودہ علم نفسیات کی ابتدا مانی جاتی ہے - لیکن افسوس ہے وہ اپنے آپ کو مروجہ طرز خیال سے بالکل آزاد نہ کرسکا - وہ سیاسی زندگی اور ریاست کو انسان کے لئے ناگزیر سمجھتا ہے ' کیونکہ اس کے نزدیک انسان فطرتاً کسی نہ کسی قسم کا سیاسی نظام قائم کرنے پر مجبور ہوتا ہے - اس نظریے سے اس کو اصل میں یہ نتیجہ نکالنا چاہئے تھا کہ ریاست ایک ایسا مظہر ہے جس کی نشو و نما انسان کے ساتھ اور انسان کی طرح ہوتی ہے - لیکن سپی‌نوزا نے اس کے بجائے سیاسی زندگی کا سر چشمہ ایک اجتماعی معاہدے کو قرار دیا ہے اور ریاست اور طرز حکومت کی تاریخ اور ارتقا سے قطع نظر کر کے ان پر خالص اصولی بحث کی ہے - مجرد اصولوں اور نفسیاتی اور تاریخی حقیقتوں کی یہ آمیزش اس کے فلسفے کی قدر کم کردیتی ہے - مگر پھر بھی اس میں بہت کچھ ہے جس سے ہم سبق حاصل کرسکتے ہیں -

انسانی نفس کے مطالعے نے سپی‌نوزا کو یقین دلادیا کہ ہر انسان اپنی بھلائی چاہتا ہے اور وہ جو کچھ کرتا ہے کسی نقصان کے خوف سے یا فائدے کی امید میں کرتا ہے - مگر انسان کے جذبات اکثر اس کی عقل سلیم پر غالب آجاتے ہیں اور اسے اپنے اوپر اتنا اختیار نہیں رہتا کہ عقل کی ہدایت پر عمل کرسکے - فطری زندگی میں اخلاقی اصول اور انصاف کے کسی معیار کا

تسلیم کیا جانا ناممکن ہے - اس حالت میں انسان کا حق اس کی طاقت کی نسبت سے ہوتا ہے ، وہ جو کچھ کرتا ہے اپنی فطرت کی تحریک سے کرتا ہے اور خواہ وہ عقل سے کام لے یا جذبات سے ، اس کا عمل اصولاً غلط نہیں ٹھہرایا جاسکتا ہے ، چاہے وہ اس کی ذات کے لئے مضر ہی کیوں نہ ہو - قانون فطرت انہیں باتوں کو منع کرتا ہے جنہیں کرنے کی کسی کو خواہش نہیں ہوتی یا جو بالکل امکان سے باہر ہوتی ہیں ، اور انسان کسی طرز عمل کا پابند نہیں بنایا جاسکتا - سپی نوزا نے انسانی نفس کی جو تشریح کی ہے اور فطری بےعلمی بےقید زندگی کا جو نقشہ کھینچا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یاس پرور تھا اور کوئی تعجب نہیں اگر وہ سمجھتا ہے کہ انسان بغیر کسی خارجی دباؤ کے آسودگی کی زندگی بسر نہیں کر سکتے - فطری زندگی کو وہ ہوبز کی طرح مستقل جنگ کی حالت فرض نہیں کرتا ، لیکن اس کے نزدیک وہ ایک دائمی خوف کی حالت ضرور ہے جس میں بدگمانیاں اور اندیشے تقریباً وہی کیفیت پیدا کردیتے ہیں جو مسلسل جنگ میں ہوتی ہے - اس مصیبت سے نجات حاصل کرنا ریاست کے وجود میں آنے کی سب سے اہم وجہ ہوتی ہے - انسان اپنی حفاظت کے لئے اپنی انفرادی قوت ریاست کے حوالے کردیتا ہے ، تاکہ سب ایک دوسرے کی ضرر رسانی سے بچے رہیں اور سب کے ساتھ ایک مقررہ معیار کے مطابق انصاف کیا جاسکے - یہاں تک تو ہوبز اور سپی نوزا ایک حدتک متفق ہیں - اس کے بعد ہوبز اپنے خاص مقصد کو مدنظر رکھ کر قانون فطرت کے ضابطوں کی تفصیل بیان کرتا ہے ، جسے حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں - یہاں سپی نوزا اس کی تقلید نہیں کرتا - ریاست تو اس کے نزدیک بھی ایک معاہدے کے ذریعے سے قائم ہوتی ہے ، مگر اس معاہدے سے نہ تو انسانی سیرت بدل جاتی ہے اور نہ اس حقیقت میں فرق آتا ہے کہ ہر انسان کی ذہنی اور جسمانی طاقت اس کے حقوق اور اختیارات کا پیمانہ ہوتی ہے - انسان معاہدے کے ذریعے سے ایک نظام تعمیر کرتے ہیں جو ان کی انفرادی زندگی پر حاوی ہوتا ہے اور ان کی آزادی کو ایک لحاظ سے محدود کر دیتا ہے ، وہ معاہدے کے ذریعے سے اپنے آپ کو بےبس نہیں کردیتے ، اور چونکہ انہیں ہر صورت میں اپنی بھلائی مقصود ہوتی ہے ، وہ کوئی ایسا معاہدہ کرہی نہیں سکتے جو اُن کی فطرت کے خلاف اور ان کے حق میں صریحاً مضر ہو - انہیں ہمیشہ اس کا حق رہتا ہے کہ ایسے طرز

حکومت کو جو انہیں منظور نہ ہو اپنی انفرادی قوتیں متحد کر کے بدل دیں ' اور اس کی جگہ کوئی بہتر نظام قائم کریں - انہیں ریاست کی ماتحتی میں یہ نقصان ہوتا ہے کہ وہ بالکل اپنی مرضی پر نہیں چل سکتے ' لیکن ان کا اصل مقصد اور ریاست کے وجود میں آنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اختیارات جو فطری حالت میں فرض تھے اصل بن جاتے ہیں - فطری حالت میں کوئی روک ٹوک کرنے والا نہیں ہوتا ' کوئی قوت ایسی نہیں ہوتی جس کا مقابلہ کرنا افراد کی طاقت سے باہر ہو - مگر انسان کے دل میں ایک خوف سا رہتا ہے جس کی وجہ سے اس کی ساری آزادی اور اختیار محض ایک دھوکا معلوم ہوتا ہے - اس لئے منظم سیاسی زندگی میں ایک یقینی فائدہ ہے جو انسانوں کو اس کی طرف مائل کرتا ہے - اس فائدے پر ہوبز نے بھی بہت اصرار کیا تھا ' گو اس کا مقصد اپنے منطقی جال کو مضبوط کرنا تھا - سپی‌نوزا کا دارومدار صرف منطق پر نہیں ہے ' اس کی بحث کا ایک اور پہلو بھی ہے - ریاست کے ظہور میں آنے کے اسباب ہوبز کے طرز پر بیان کرنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ " انسان کی طبیعت میں سیاسی زندگی کی آرزو ہوتی ہے ' اور یہ ناممکن ہے کہ سیاسی زندگی کی تعمیر کے بعد انسان اس سے اپنا رشتہ توڑ دے " ' یعنی ریاست محض فطری زندگی سے چھٹکارا پانے کی ایک ترکیب اور ایک مصنوعی ادارہ نہیں ہے ' اس کی بنیاد انسانی فطرت کی گہرائیوں میں ہے [۱] -

سیاسی نظام کی نوعیت پر سپی‌نوزا نے جو بحث کی ہے اس کا مرکزی تصور یہ ہے کہ ہمیں ایسے اصول دریافت کرنا چاہئیں جو انسانی سرشت سے مناسبت رکھتے ہوں اور جن پر عمل کرنے میں اسے اپنی فطرت کے خلاف کچھ نہ کرنا پڑے؛ کیونکہ ہم ایسے انسان نہیں پیدا کرسکتے جو معینہ اصولوں پر فطرتاً عمل کریں - سپی‌نوزا کا نقطۂ نظر کسی قدر انفرادی ہے - وہ اس ریاست کو سب سے زیادہ کامیاب اور پائدار قرار دیتا ہے جس میں شہریوں کی جان و مال کی حفاظت کا بہترین انتظام ہو ' اور جہاں قانون کی عملداری میں کسی صورت سے فرق نہ آنے پائے - لیکن محض اتنی بات کافی نہیں ہے - ریاست اس کی ذمہ دار ہے کہ انسان کے تمام اعلیٰ مقاصد حاصل کرنے میں مدد دے - " ریاست کا مقصد دراصل آزادی ہے " ' کیونکہ آزادی

---

[۱]— ملاحظہ ہو Meinecke : Die Idee der Staatsraison صفحہ ۲۷۵ -

کے بغیر انسان کی پوری نشو و نما نہیں ہوسکتی - ریاست کو چاہئے کہ شہریوں کو تقریر اور تحریر کی پوری آزادی دے ، اور جب تک شہری آزادی کے ناجائز استعمال سے ریاست کو نقصان نہ پہنچائیں ، ریاست کو ان کی ذاتی زندگی میں دخل نہ دینا چاہئے - اس طرح صرف افراد ہی کے حقوق محفوظ نہیں رہتے ، بلکہ سپی نوزا کے نزدیک خود ریاست کا فائدہ بھی اسی میں ہے ، اس لئے کہ جتنی زیادہ وہ افراد کو آزادی دے گی اتنی ہی تصادم کی گنجائش کم ہوگی ، اور ریاست کے اقتدار کو افراد یا جماعتوں کی مخالفت سے صدمے نہ پہنچیں گے - اس طرح عینیت اور مصلحت دونوں کے رو سے افراد کی انتہائی آزادی ریاست کے استحکام کا بہترین ذریعہ ثابت ہوتی ہے - سپی نوزا فطری حقوق (یعنی فطری قوت) کا معتقد تو ہے ، لیکن لوک کی طرح وہ مبالغہ نہیں کرتا - ریاست قائم ہونے سے پہلے ان حقوق کی جو حیثیت ہوتی ہے وہ کچھ ایسی قابل رشک نہیں ، سیاسی زندگی میں ان کی کوئی خاص حرمت نہیں ہوتی - مگر وہ موجود ہر وقت رہتے ہیں ، کوئی نظام ، کوئی دستور انہیں منسوخ نہیں کرسکتا ، کیونکہ انسان ہر حالت میں انسان رہتا ہے ، اور جہاں تک ممکن ہے اپنی خواہشیں پوری کرنے کی کوشش کرتا ہے - جب ریاست کا دباؤ پڑتا ہے اور سیاسی معاشرہ زندگی اور طرز عمل کا ایک خاص معیار قائم کر دیتا ہے جس کی پابندی پر افراد ماحول کے اثر سے مجبور ہوجاتے ہیں تو ان کی خواہشوں کی نوعیت بہت بدل جاتی ہے - اب وہ بالکل اپنی مرضی پر نہیں چلتے ، بلکہ خود بخود جذبات کے علاوہ اپنی عقل کو بھی کام میں لاتے ہیں - اس طرح وہ صحیح اخلاقی ڈھرے پر لگ جاتے ہیں ، عقل کی رہبری سے اس کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ انسان منزل مقصود تک پہنچ جائے اور جذبات کی کشمکش سے رہا ہوکر وہ روحانی سکون حاصل کرلے جو سپی نوزا کے نزدیک کمال کا انتہائی درجہ ہے - دوسری طرف آزادی کی خواہش کا جماعت پر بھی اثر ہوتا ہے - سیاسی جماعت بننے کے بعد افراد اپنی انفرادی حیثیت گم نہیں کردیتے ، بلکہ اگر فرد پر جماعت کا دباؤ پڑتا ہے تو جماعت بھی یہ محسوس کرتی ہے کہ افراد کے حقوق محفوظ رہنا چاہئیں ، ورنہ سب کا نقصان ہوگا - اس طرح فرد اور جماعت کے تعلقات میں ایک توازن پیدا ہوجاتا ہے جو دونوں کے لئے ضروری بھی ہے اور مفید بھی - جماعتیں افراد کو

اختیارات دے کر اپنے آپ کو انتشار سے بچاتی ہے ' افراد جماعت کو اختیارات دے کر اپنے فطری حقوق صحیح معنوں میں حاصل کرلیتے ہیں -

سپی نوزا کا نقطۂ نظر دیکھتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس نے فرماں‌روائی کے متعلق کوئی نظریہ نہیں پیش کیا - ہوبز کی طرح وہ ریاست کو انفرادی قوتوں کا مجموعہ سمجھتا ہے ' لیکن اس نے اس مجموعے کو ہوبز کی تقلید میں ایک شخص کی ملکیت نہیں بنا دیا - افراد کے اختیارات ان کی قوت کے مطابق ہوتے ہیں ' ریاست کے اختیارات کا دار و مدار بھی اس کی قوت پر رہتا ہے - یعنی اگر سیاسی نظام ایسا ہو جس کی حمایت پر جماعت کی اکثریت متفق ہو ' تو ریاست مضبوط اور مستحکم رہے گی ' اس کے مخالف اور دشمن بالکل اس کے قابو میں رہیں گے اور اس کے قوانین کی پابندی کریں گے - لیکن اگر شہریوں کی اکثریت ریاست کے خلاف ہوجائے تو اسے فرماں‌برداری پر مجبور کرنا محض طاقت کا سوال ہے ' حق اور اختیار ' قانونی یا منطقی چیز نہیں - حق اسی کا ہے ' جس کی طاقت زیادہ ہو ' اس لئے ریاستوں کا فرض ہے کہ اپنے رویے میں مصلحت اور عقل سے کام لیں - ریاست قائم اس امید میں کی جاتی ہے کہ فطری زندگی کی دشواریوں سے نجات ملے ' لیکن کوئی سیاسی نظام فطری زندگی سے بھی بدتر نکلا تو وہ بہت جلد درہم برہم کر دیا جائے گا - ریاست کی بنیاد ایک حد تک خوف پر ہوتی ہے ' لیکن محض خوف پر نہیں ہوسکتی ' ریاست کے اختیارات کا پیمانہ اس کی قوت ہے اور قوت ریاست میں اتنی ہی ہوگی جتنی شہریوں کے اتحاد اور انفرادی رائے اور اغراض کی اجتماعی مقاصد سے ہم‌آہنگی اس میں پیدا کرے - فرماں‌روائی کو شہریوں کی اغراض اور خواہشات سے جدا کرنا ' اور اسے ریاست یا حاکم کا ایک وصف تصور کرنا مسئلہ کو حقیقت سے دور کردینا ہے ' اور سپی نوزا کے فلسفے کی سب سے نمایاں خوبی یہ ہے کہ وہ حقیقت کے مطابق ہے - وہ ہوبز کی طرح اس مغالطے میں نہیں پڑتا ' اور دوسروں کو بھی نہیں ڈالنا چاہتا ' کہ کسی ایک سیاسی نظام کے برباد ہونے سے انسان فوراً " فطری " حالت پر واپس پہنچ جاتے ہیں ' اور مسلسل جنگ کا دور شروع ہو جاتا ہے - کسی ریاست کے خلاف جب شہریوں کا کوئی چھوٹا یا بڑا حصہ بغاوت کرتا ہے تو ریاست کا مقابلہ کرنے کے لئے اسے اپنے آپ کو منظم کرنا پڑتا ہے اور اس

نظام میں اس کے خیالات اور خواہشوں کا زیادہ صحیح عکس نظر آتا ہے - ریاست میں کوئی مخالف جماعت کامیاب ہوئی تو ایک نظام کی جگہ دوسرا نظام لے لیتا ہے ' کل معاشرہ منتشر نہیں ہوجاتا - انقلاب سپی‌نوزا کے نزدیک محض دستور کا تغیر ہوتا ہے ' ریاست مٹانے سے بھی نہیں مٹ سکتی -

سپی‌نوزا کی سیاسیات پر دو تصانیف [۱] ہیں ' جن میں سے پہلی ۱۶۶۵ میں لکھی گئی اور ۱۶۷۰ میں شائع ہوئی ' دوسری نامکمل رہی - ان دونوں میں فلسفیانہ اصول کے لحاظ سے تو نہیں مگر عملی رجحانات کے اعتبار سے کچھ اختلاف ہے - پہلی کتاب میں سپی‌نوزا کا نقطۂ‌نظر زیادہ‌تر تاریخی ہے ' اور کہیں کہیں یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ ریاست کو ایک جسم نامی سمجھتا ہے جس کی نشو و نما کے الگ قاعدے ہیں اور جس پر بحث کرتے وقت ان قاعدوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے - خارجی پالیسی میں وہ ریاست کو ان اخلاقی پابندیوں سے آزاد کردیتا ہے ' جو افراد کے لئے لازمی ہیں ' اور اپنی ہستی کو قائم رکھنا اس کا سب سے اہم فرض قرار دیتا ہے - داخلی پالیسی میں بھی وہ جو کچھ انفرادی آزادی کی حمایت میں کہتا ہے اس کا اصل مقصد ریاست کو فساد سے محفوظ رکھنا ہے - دوسری تصنیف میں ریاست کے اختیارات تو وہی رہتے ہیں لیکن یہ بحث چھیڑ کر کہ ریاست کے لئے کون سا دستور سب سے زیادہ موزوں ہے سپی‌نوزا ہمارے دل میں شبہہ پیدا کردیتا ہے کہ نہ جانے وہ ریاست کو ایک جسم نامی تصور کرتا تھا یا نہیں - مختلف دستوروں کے متعلق اس نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں وہ دلچسپ اور اکثر نتیجہ‌خیز بھی ہیں - چنانچہ وہ بادشاہی کے وجود ہی سے انکار کرتا ہے ' کیونکہ کسی ایک شخص کی ذات ایسی جامع نہیں ہوسکتی کہ ہم اسے پوری قوم کی خواہشات اور اغراض کا حامل قرار دے سکیں ' اور وہ دستور جسے لوگ بادشاہی سمجھتے ہیں اصل میں اشرافیہ ہے - جمہوریت کو وہ ایک لحاظ سے بہترین طرز حکومت سمجھتا ہے ' کیونکہ جمہوریت میں حکومت اکثریت کی رائے کے مطابق ہوتی ہے ' اور اکثریت کی قوت ہمیشہ دستور کی حفاظت کرتی رہتی ہے - لیکن جمہوریت پر

---

[۱]— پہلی کا عنوان Tractatus Theologico-Politicus ہے ' دوسری کا Tractatus Politicus

سپی نوزا مفصل بحث نہیں کرسکا تھا کہ اسے موت نے آگھیرا ' اور اس کی دوسری تصانیف سے ہم یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ وہ جمہوریت کی اس خوبی کے باوجود اشرافیہ کو اس پر ترجیح دیتا تھا - لیکن ریاست پر اس نقطۂ نظر سے بحث کرنا سیاسی دنیا کی حقیقتوں سے دور ہوجانا ہے ' کیونکہ دستور بذات خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا اور اس کا انحصار بالکل قومی سیرت اور تاریخ پر ہوتا ہے -

سپی نوزا فلسفی تھا ' اور اس کے سیاسی نظریے زیادہ‌تر اس کے مافوق‌الطبیعی اور نفسیاتی عقیدوں پر مبنی تھے - پوفن‌ڈورف [۱] پہلا عالم تھا جس نے سیاسیات کو اپنے پیروں پر کھڑا کیا ' یعنی اسے قانون ' دینیات اور دوسرے علوم سے جدا کرکے ایک مستقل علم کی حیثیت دی - جرمنی میں ارباب کلیسا اور پادری سیاسیات کے ماہر اور مفسر بن گئے تھے ' اور اس علم کو ان کے دائرۂ اثر سے نکالنا بجائے خود ایک بہت بڑی خدمت تھی - اس کے علاوہ پوفن‌ڈورف نے بودیں ' گروشی‌اس اور ہوبز کے خیالات کو سمجھانے اور ان کا پرچار کرنے میں بہت مدد دی ' اور انھیں کے فلسفوں میں سے جو باتیں اسے سب سے زیادہ صحیح معلوم ہوئیں انھیں منتخب کرکے اس نے اپنی سیاسی تعلیم میں شامل کرلیا - فطری زندگی ' قانون فطرت ' معاہدۂ اجتماعی کے تصورات ' جو اس کے وقت تک محض فرضیے تھے ' اس کی سرپرستی سے علمی نظریے بن گئے اور یورپ کے ہر دارالعلوم میں تسلیم کئے جانے لگے - پوفن‌ڈورف نے جرمنی کے سیاسی اداروں پر علمی نقطۂ نظر سے رائےزنی بھی شروع کی ' اور ایک قوم کو جو بالکل غفلت کی نیند سو رہی تھی جگا کر اپنے حال پر غور کرنے کی ترغیب دلائی - لیکن پوفن‌ڈورف نے سیاسی خیالات کے ذخیرے میں کوئی اضافہ نہیں دیا ' اور اس کی اہمیت اور اثر کو اس کے اپنے زمانے تک محدود سمجھنا چاہئے -

فطری زندگی اور معاہدۂ اجتماعی کے تصور سترھویں صدی کے آخر تک دراصل اپنی عمر کی مدت ختم کر چکے تھے - ہیوم [۲] نے انگلستان میں ان کی جڑ کاٹ دی ' گو ویسے بھی یہ خیالات ان حالات کی طرح جن میں وہ پیدا

---

[۱]— Samuel Pufendorf (۱۶۳۲—۱۶۹۴) -

[۲]— David Hume (۱۷۱۱—۱۷۷۶) -

ہوئے ' لوگوں کی یاد سے رفتہ رفتہ محو ہو رہے تھے - ہیوم سے پہلے ۱۷۲۵ میں اطالیہ کے فلسفی اور مورخ وی‌کو [۱] نے انہیں تاریخی نظریوں کی حیثیت سے رد کردیا تھا ' اور اسی کے کچھ عرصہ بعد موں‌تس‌کیو نے وی‌کو کے نقطۂ نظر کو چند اضافوں کے ساتھ مقبول عام بنادیا - جس وقت تک لوگوں کی ذہنیت پر قانون پرستی حاوی رہی اور ایک سیاسی نظام کی یاد زندہ تھی جس کی بنیاد معاہدے پر تھی ' معاہدۂ اجتماعی کا نظریہ ضروری اور زمانے کے حالات کے لحاظ سے صحیح بھی تھا - اس کے ذریعے سے یہ سیاسی اصول بیان کیا جاتا تھا کہ حکومت محکوموں کی رضامندی پر منحصر ہے اور اس کا مقصد حاکموں کا فائدہ نہیں بلکہ محکوموں کی بہبودی ہونا چاہئے - ہوبز اور لوک نے اس نظریے کو اس ماحول ' ان روایات اور اس نظام سے جس کی وہ پیداوار تھا جدا کرکے ایک خالص فلسفیانہ اور تاریخی حیثیت دیدی ' اور اسے ایک اصول بنا دیا جس کی بنیاد رواج کے بجائے منطق پر تھی - لیکن منطق اور تاریخ کے رو سے یہ نظریہ صحیح ثابت نہیں کیا جاسکتا ' اور اپنے ماحول سے جدا ہوتے ہی اس کی کوئی وقعت نہیں رہتی - پھر بھی لوگوں کو اس سے عقیدت باقی رہی اور اس دور کے آخری دو بڑے فلسفیوں وی‌کو اور موں‌تس‌کیو [۲] کا اصل مقصد یہ تھا کہ ایک نیا نقطۂ نظر پیش کرکے عام ذہنیت ' اور سیاسی اداروں اور عملی سیاست کی اصلاح کریں - وی‌کو کا سیاسیات سے براہ‌راست تعلق نہیں تھا - اس کا موضوع تاریخ تھی اور اس نے ایک نیا فلسفۂ تاریخ مرتب کیا جس میں سیاسی نشو و نما کی نسبت بھی بہت سے نظریے شامل تھے - اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کی حرکت ایک دائرے میں ہوتی ہے ' اور اس کے تین مدارج ہیں جن سے وہ باربار گذرتی ہے - سیاسی ادارے انہیں مدارج کے مطابق شکل پاتے ہیں - پہلا درجہ سیاسیات کے نقطۂ نظر سے وہ ہوتا ہے جب کسی معاشرے کی حکومت بالکل اس کے معبود کے ہاتھ میں ہوتی ہے ' اور جیساکہ یونان میں تھا ' سیاسی طرز عمل کا غیبی ہدایتوں پر انحصار ہوتا ہے - اس کے بعد سورماؤں کے راج کا درجہ آتا ہے ' جب معاشرے کے سربرآوردہ لوگ حاکم ہوتے ہیں - حکومت کے اس طریقے میں وی‌کو اشرافیہ اور بادشاہی دونوں کو شامل

---

[۱]—G. Vico (۱۶۶۸—۱۷۴۴) -

[۲]—Baron de Montesquieu (۱۶۷۹—۱۷۵۵) -

کرتا ہے - یہ حالت اس زمانے کی ہوتی ہے جب خاندانوں کے بزرگ یا فوجی
افسر یا کوئی ایک شخص جو معاشرتی اوصاف کے لحاظ سے دوسروں پر فضیلت
رکھتا ہے سیاسی حاکم مقرر کیا جاتا ہے - تیسرا درجہ ' جسے وی‌کو '' انسانی ''
کہتا ہے ' اس کی اپنی اصطلاح میں '' آزاد ریاست '' کا دور ہے ' جب سیاسی
زندگی ماحول کے اثر سے ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہے ' سیاسی ادارے
قائم ہو جاتے ہیں اور سیاسی عمل کا ایک معمول مقرر ہو جاتا ہے - دستور
کی قسمیں ' یعنی بادشاہی ' اشرافیہ ' جمہوریت ' وی‌کو کے خیال میں
کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتیں - اصل بات جو قابل غور ہے یہ ہے کہ شروع
میں حکومت ایک قوت کی ہوتی ہے جو معاشرے میں شامل نہیں ' پھر
ایک شخص یا چند لوگوں کی جو دوسروں پر فطرتاً فوقیت رکھتے ہیں اور
آخر میں وہ زمانہ آتا ہے جب سیاسی اقتدار کل معاشرے کے ہاتھ میں ہوتا
ہے ' خواہ وہ اسے ایک بادشاہ کے حوالے کردے یا کسی منتخب شدہ جماعت
کے - ان تینوں مدارج کی درمیانی کیفیتیں بھی ہوتی ہیں ' لیکن وہ محض
رستے ہیں جن سے نوع انسانی گذرتی ہے ' منزلیں نہیں ہیں - وی‌کو نے
اپنے اس نظریے کو ان فلسفیوں کے مقابلہ میں پیش کیا جو گروشیئس کی
طرح انسانی عقل اور اس کے قائم کئے ہوئے اصول ' یعنی قانون فطرت ' کے
معتقد تھے ' یا جو سیاسی اداروں کو ایسے مظہر فرض کرتے تھے جنھیں انسان
کی عقل نے کسی خاص وقت میں ایجاد کیا - اس کے فلسفۂ تاریخ میں
یہ دعویٰ مضمر ہے کہ سیاسی زندگی اور اس کے مظاہر کو ان کے صحیح تاریخی
پس منظر کے ساتھ دیکھنا چاہئے اور سیاسی فلسفی کو کسی خاص طرز
حکومت پر پہلے سے قائم کئے ہوئے اصولوں کے مطابق اعتراض کرنے کے بجائے
قوم کی تاریخ ' ملک کی آب و ہوا وغیرہ کے لحاظ سے قوم کی سیاسی ضروریات
معلوم کرنا چاہئے اور پھر اس کی نشو و نما کے مخصوص انداز کا لحاظ رکھتے
ہوئے اصلاح کی تدبیریں سوچنا چاہئیں - وی‌کو نے اپنے نظریوں کی بنیاد
تاریخ روم کے مطالعے پر رکھی تھی ' لیکن اس کو یقین تھا کہ دوسری قوموں
کی تاریخ سے بھی وہ صحیح ثابت کئے جا سکتے ہیں - اس میں شک نہیں
کہ سیاسی فلسفی کو تاریخ کی اہمیت سے آگاہ کرکے اس نے ایک علمی خدمت
انجام دی ' اور سیاسی فلسفی کا یہ فرض بھی ہے کہ سیاسی مسائل کو
قومی سیرت اور معاشرتی نشو و نما سے بالکل جدا نہ ہونے دے - لیکن وی‌کو

نے یہ تین مدارج قائم کرکے ' جن سے اس کے نزدیک صرف سیاسیات ہی نہیں بلکہ کل انسانی زندگی گذرتی ہے ہوا میں گرہ لگانے کی کوشش کی ہے ' اور ہمیں یاد رکھنا چاہئیے کہ تاریخ ہمارے لئے مشعل ہدایت سہی ' مگر کوئی دیوی نہیں ہے جس کی آنکھ بند کرکے پرستش کی جائے -

موں تس کیو کی مشہور تصنیف " روح قانون " وی کو کی کتاب " نئے علم " کے کچھ سال بعد شائع ہوئی اور گو موں تس کیو اس کا اعتراف نہیں کرتا ' لیکن اس پر وی کو کا اثر ضرور پڑا ہوگا - موں تس کیو کا خاص دعوی کہ سیاسی تخیل اور رواج پر قومی سیرت ' معاشرت اور ملک کی آب و ہوا کا بہت اثر پڑتا ہے وی کو کی تصنیف میں بھی ملتا ہے ' اور وی کو نے اس پر تفصیل سے بحث کرکے جو نتیجے نکالے وہ " روح قانون " کی تعلیم سے بہت مشابہ ہیں - موں تس کیو کے اکثر سیاسی نظریے تاریخ روم کے مطالعے پر مبنی ہیں ' مگر اس نے سیر و سیاحت سے خاصا تجربہ حاصل کیا ' زندہ قوموں کے سیاسی رواج کا بھی بہت گہرا مطالعہ کیا اور اس کا فلسفہ محض تاریخ کی نہیں بلکہ اس زمانے کے سیاسی دستوروں کی بھی ایک تشریح ہے - " روح قانون " بہت مقبول ہوئی ' دو سال کے اندر اس کے بائیس ایڈیشن شائع ہوئے اور امریکہ سے روس تک اس کا چرچا رہا - موں تس کیو کی شہرت پہلے ہوچکی تھی - " ایرانی خطوط " (۱۷۲۱) میں اس نے مذہبی معاملات پر ایک روشن خیال شخص کے نقطۂ نظر سے بحث کی تھی اور جہاں کہیں بھی پادریوں اور کلیسا کا اقتدار باقی تھا اور ذہنی آزادی کے راستے میں حائل تھا ' موں تس کیو کی تصنیف ہردل عزیز ہوگئی - پھر اس نے " رومی قوم کی عظمت اور اس کے زوال " (۱۷۳۴) کی نسبت جو نظریے پیش کئے ان سے اس کی قوم پرستی اور اولوالعزمی ظاہر ہوگئی اور فرانس کے تمام بہی خواہ اس کے مداح بن گئے - مگر حکومت نے اسے کبھی اچھی نظروں سے نہیں دیکھا اور اس کو اپنی کل تصانیف دوسرے ملکوں میں چھپوانا پڑیں ' فرانس میں ان کی اعلانیہ اشاعت بھی نہیں ہوسکی - اٹھارویں صدی میں فرانس کی حالت بہت نازک تھی ' اور ہر شخص اصلاح کی ضرورت محسوس کرتا تھا - " روح قانون " میں موں تس کیو نے صرف اصلاح کی تدبیریں نہیں بتائیں اور آزادی کی مدح سرائی نہیں کی بلکہ ایک مکمل

فلسفۂ معاشرت اور فلسفۂ علوم پیش کیا جو سیاسی اصلاح کے آرزومندوں کے واسطے سبق آموز تھا ' اور اس میں ان لوگوں کے لئے بھی دلچسپی اور ھدایت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ تھا جو علمی ذوق رکھتے تھے اور انسانی سیرت کے ،محرم بننا چاھتے تھے - تمام سربرآوردہ فرانسیسی مصلحوں کی طرح موں‌تس‌کیو کی زبان میں وہ اثر اور طرز بیان میں وہ جادو تھا کہ عقیدت اس پر نثار ہوتی تھی - عملی سیاسیات پر ' کم از کم فرانس کے اندر ' روسو [۱] کا اثر زیادہ نمایاں رہا ' اور فرانسیسی انقلاب کے رہبروں کو تاریخ اور قومی سیرت کے مطالعے سے زیادہ معاہدۂ اجتماعی اور فطری حقوق کے نظریے نے تقویت پہنچائی ' مگر موں‌تس‌کیو کا علمی مرتبہ قائم رہا اور آج‌کل بھی اس کے مطالعے سے بہت کچھ فائدہ حاصل کیا جاسکتا ھے -

موں‌تس‌کیو کے ذھن پر کلاسیکی سیاسی اداروں اور فلسفے کا اثر غالب تھا - روم کی تاریخ اور ارسطو کا فلسفہ ' یہ دونوں چیزیں اس کی تصانیف میں ہر جگہ نظر آتی ھیں - وہ حالات کے تغیر سے واقف تھا ' مگر اس کا فلسفۂ حیات وھی ھے جو یونان اور روم کا - جس طرح یونان میں سیاسی زندگی کے آغاز کے ساتھ ہر جگہ قانون‌ساز پیدا ہوئے اور انہوں نے شہریوں کی سیرت ' ان کا طرز معاشرت اور سیاسی ضروریات دیکھ کر دستور بنائے ' اسی طرح موں‌تس‌کیو بھی قوموں کے سیاسی اداروں کی بنیاد ان کی سیرت اور معاشرت اور ملکوں کی آب و ہوا وغیرہ پر رکھتا ھے اور ان اداروں کی مصلحت سمجھاتا ھے - لیکن سب سے پہلے یہ ضروری تھا کہ وہ اپنے طرز خیال اور اپنے اصولوں کو واضح کرے ' اور سیاسی مظاہر کو جن نگاہوں سے وہ خود دیکھتا تھا دوسروں کو بھی دکھائے - اس لئے وہ اپنی بحث کو قانون کی تعریف سے شروع کرتا ھے - اس وقت تک سیاسی فلسفی زیادہ‌تر دو طرح کے قانون کے قائل تھے ' ایک تو وہ جو فرماں‌روا کے حکم پر مبنی ہوں ' خواہ فرماں‌روا خدا تصور کیا جائے یا انسان ' اور دوسرے وہ جنھیں عقل نے دریافت کیا ہو - موں‌تس‌کیو کو یہ تعریف بہت محدود معلوم ہوئی ' کیونکہ اس میں بہت سے اثرات اور قوتیں جو قانون کا حکم رکھتی ھیں شامل نہیں کی جاسکتیں ' اور اس کا خیال تھا کہ قانون کی مروجہ تعریف لوگوں کو غلط رستے پر ڈال

Rousseau—[1]

دیتی ہے - " قانون اپنے سب سے وسیع معنوں میں وہ لازمی تعلقات ہیں جو اشیاء کی فطرت میں پائے جاتے ہیں " - یہ تعریف انوکھی تھی اور اسے ہم بہت واضح بھی نہیں کہہ سکتے ، لیکن اس سے موں تس کیو کا مطلب سمجھ میں آجاتا ہے - ساری زندگی علت اور معلول کے قاعدے پر چلتی ہے ، نظام کائنات اسی پر قائم ہے اور یہ گویا ہر چیز کی سرشت میں داخل ہے - ہوا کا چلنا ، پانی کا برسنا ، درختوں کا اُگنا اور بڑھنا اسی قاعدے کا نتیجہ ہے اور اس قاعدے پر ہر چیز اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتی ہے - موں تس کیو نے قانون کی جو تعریف کی ہے وہ انسان اور انسانی زندگی کو کائنات کے نظام اور قوانین کا ایک جزو بنا دیتی ہے اور موں تس کیو کا منشا بھی تھا کہ انسانی زندگی کو اس کے طبعی ماحول سے جدا نہ کیا جائے بلکہ اس ماحول کو بھی غور و فکر کا موضوع بنایا جائے - انسان کی خواہش اور ضرورتیں ، اس کا طرز معاشرت اور مزاجی کیفیتیں بڑی حد تک اس کے طبیعی ماحول پر منحصر ہوتی ہیں اور زندگی کے اصولوں اور سیاسی اداروں کی تشکیل افراد کی خواہشیں ، ضرورتیں ، رہنے سہنے کا طریقہ اور قومی مزاج کرتا ہے - چنانچہ ہمیں سیاسیات پر بحث من گھڑت اصولوں سے نہیں شروع کرنا چاہئے ، بلکہ ہر قوم کی فطرت اور اس ماحول کے مطالعے سے جس میں یہ فطرت ڈھلتی ہے ، کیونکہ انسانی زندگی کائنات کا ایک جزو ہے اور وہ قانون جو انسان ریاست قائم ہونے کے بعد بناتے ہیں ان قانونوں کا محض ایک حصہ ہیں جن کے ماتحت وہ اپنی زندگی بسر کرتے ہیں -

قانون کی نوعیت اور زیادہ واضح کرنے کے لئے موں تس کیو نے سیاسی زندگی کی نشو و نما بیان کی ہے - فطری زندگی کے متعلق فلسفی عقلی گدے لگا کر اپنی منطق کی شرائط پوری کرتے تھے ، " روح قانون " میں اس کی جگہ انسان کی قدیم زندگی اپنی اصل صورت میں پیش کی گئی ہے - انسان پہلے جانور کی طرح رہتا تھا ، جان کی سلامتی کا خیال اور جبلی خواہشیں اس کے عمل کی محرک ہوتی تھیں ، اور اس کی زندگی ان قوانین کے ماتحت تھی جو فطرت ہر جاندار چیز کو سکھاتی ہے ، یعنی اس وقت انسانی اور فطری قانون بالکل ایک تھے - رفتہ رفتہ جب خاندان

بلے ، لوگ ایک جگہ رہنے لگے اور چھوٹی چھوٹی بستیوں کی شکل میں معاشرے کا آغاز ہوا تو قانون وضع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی - قانون کی اسی وقت سے تین قسمیں ہوگئیں ، ایک تو وہ جو قبیلوں کے باہمی برتاؤ کے متعلق تھے اور جنہیں موں تس کیو بین الاقوامی قانون کی بنیاد سمجھتا ہے ، دوسرے وہ جو حاکم اور ماتحت کے حقوق اور فرائض معین کرتے تھے ، جنہیں موں تس کیو سیاسی قانون کہتا ہے ، اور آخری وہ جن کا مقصد افراد کے آپس کے تعلقات اور جرم و سزا کے مسائل طے کرنا تھا ، اور جو تکمیل کو پہنچ کر مدنی قانون کہلاتے ہیں - قانون کی نشو و نما کا یہ نقشہ بنا کر موں تس کیو نے معاہدہ اجتماعی کا بالکل امکان ہی نہیں رہنے دیا ، اور ساتھ ہی قانون فطرت کا وہ نظریہ جو رواقی فلسفیوں کے زمانے سے چلا آرہا تھا محض من گھڑت ثابت ہوگیا - لیکن موں تس کیو کی اصل غرض پرانے خیالات کو رد کرنا نہیں تھی ، وہ اس نظریے کو ذہن نشین کرانا چاہتا تھا کہ قانون انسان کی سیرت اور معاشرت کے مطابق وضع کئے جاتے ہیں اور کسی قانون کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اسے وضع کرنے والوں کی '' فطرت '' یعنی سیرت اور معاشرت کیا تھی -

اسی '' فطرت '' کو اس نے حکومت کے طریقوں پر بحث کرتے ہوئے مدنظر رکھا ہے - حکومت کے مختلف طریقوں میں امتیاز کرنے کی دو صورتیں ہیں ، ایک تو یہ کہ ہم ہر ایک کے اداروں اور دستور کی '' روح '' کو دیکھیں ، دوسری یہ کہ ہم انسانوں کی اس '' فطرت '' پر غور کریں جو حکومت کے مخصوص طریقے اور مخصوص سیاسی اداروں میں ظاہر ہوتی ہے - اداروں اور دستور کے لحاظ سے موں تس کیو کے نزدیک حکومت کی تین قسمیں ہوتی ہیں ، جمہوریت ، جس میں اقتدار قوم کے چند یا تمام افراد کے ہاتھ میں ہوتا ہے ، بادشاہی ، جس میں کل اقتدار بادشاہ کے ہاتھ میں ہوتا ہے ، مگر قانون اور ضابطے کا پورا لحاظ کیا جاتا ہے ، اور مطلق العنان بادشاہی ، جس میں شاہی اقتدار بالکل غیرمحدود ہوتا ہے - جمہوریت کی موں تس کیو نے دو قسمیں کردی ہیں ، اشرافیہ اور خالص جمہوریت - اس طرح گویا اس نے طرزحکومت کی چار قسمیں کی ہیں - حکومت کے ان طریقوں کا دار و مدار انسانی

سیرت کی چار خصوصیتوں پر ہوتا ہے ، ہنر پرستی ، اعتدال پسندی ، حب جاہ اور خوف - جمہوریت کی جان ہنر پرستی ہے ، اشرافیہ کی اعتدال پسندی ، بادشاہی کی عزت پرستی اور حب جاہ اور مطلق العنان بادشاہی کی خوف - ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہئیے کہ ہر خصوصیت صرف ایک مخصوص سیاسی فضا میں پائی جاتی ہے ، مثلاً یہ کہ بادشاہی میں ہنر کی قدردانی نہیں ہوتی - لیکن جب تک کسی قوم کی سیرت میں ہنر پرستی غالب نہ ہو ، اس میں جمہوری طرزحکومت کامیاب نہیں ہوسکتا ، اور کسی قوم میں عزت اور شہرت کا حوصلہ عام نہ ہو ، بلکہ اس کے برخلاف مساوات کی خواہش ہو ، تو اس میں بادشاہی قائم نہیں رہ سکتی - اسی طرح جب تک خوف کسی قوم کی ہمت اور سیاسی امنگوں کا گلا نہ گھونٹ دے ، وہ مطلق العنان حکومت پر کبھی راضی نہ ہوگی - جب کبھی طرزحکومت میں کوئی بنیادی تغیر ہوتا ہے تو وہ اس کی علامت ہے کہ قوم کی سیرت ، فلسفۂ حیات اور معاشرت میں انقلاب ہوگیا ہے - وہ واقعات جو عموماً سیاسی انقلابوں کا سبب مانے جاتے ہیں ، اصل میں خود نتیجے ہیں دوسرے اسباب کے - اگر کسی جمہوری ریاست نے میدان جنگ میں شکست کھائی اور فاتح نے اس کا طرز حکومت بدل دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ریاست میں ہنر پرستی کا جوش ٹھنڈا پڑگیا تھا ، اسی وجہ سے دشمن اس پر غالب آگئے ، اور ایک ذہنی انقلاب جو پہلے نظر سے پوشیدہ تھا تکمیل کو پہنچا - کوئی سیاسی نظام اس وقت تک قائم نہیں کیا جاسکتا جب تک کسی قوم کی سیرت میں اس کے لئے گنجائش نہ ہو اور اس کی مقبولیت کا امکان پہلے سے موجود نہ ہو - موں تس کیو اس پر بہت زور دیتا ہے کہ قومی سیرت کی وہ خصوصیت جو کسی خاص طرز حکومت کی بنیاد ہوتی ہے ایک اہم چیز قرار دی جائے اور سیاسی اداروں پر غور کرتے وقت وہ کبھی نظرانداز نہ کی جائے -

قومی سیرت سے مناسبت رکھنے کے علاوہ موں تس کیو ہر طرز حکومت کے لئے اور شرائط بھی مقرر کرتا ہے - جمہوریت کی کامیابی کے لئے شرط ہے کہ ریاست بڑی نہ ہو ، یا پھر چھوٹی ریاستوں کے اتحاد سے قوت کی کمی پوری کی جائے اور بڑی ریاستوں کے مقابلے کے لئے انتظام کیا جائے - جمہوری ریاست کی بقا کے لئے لازمی ہے کہ لوگوں کی زندگی بہت سادہ ہو ، ان میں آرام طلبی نہ ہو اور ملک میں آسائش کا سامان نہ ہو - تجارت میں بھی زیادہ ترقی ہوئی

تو ملی پرستی اور مساوات دونوں خطرے میں پڑ جائیں گی - اشرافیہ میں دولت کی گنجائش ہے ' لیکن شرفا کے طبقے کو تجارتی کاروبار سے الگ رہنا چاہئے ' کیونکہ ان کی دولت بہت زیادہ بڑھ گئی تو وہ اعتدال پسندی جو اشرافیہ کی جان ہوتی ہے قائم نہ رہ سکے گی - شاہی حکومت میں بھی معاشی معاملات پر نگرانی رکھنے کی ضرورت رہتی ہے - بادشاہی بڑی سلطنتوں کے لئے سب سے مناسب طرز حکومت ہے اور شرفا اور سربرآوردہ لوگوں کو امتیاز حاصل کرنے کی جو خواہش ہوتی ہے وہ تجارت اور دولت کی نمائش کے لئے ایک بہت بڑا میدان پیدا کردیتی ہے - مگر مون‌تس‌کیو بینکوں اور بڑی تجارتی شرکتوں کو بادشاہی کے حق میں مضر سمجھتا ہے ' اس لئے کہ ان کے ذریعے سے چند لوگوں کے ہاتھ میں اتنی دولت آجاتی ہے کہ وہ کبھی کبھی خود بادشاہ سے زیادہ امیر ہو جاتے ہیں اور اس سے بادشاہ کی شان میں فرق آتا ہے - بادشاہی میں تجارت کو فروغ دینے کی کوشش تو ضرور کرنا چاہئے ' لیکن زیادہ توجہ آسائش اور آرائش کے سامان کی طرف ہونا چاہئے -

ہر طرز حکومت کے لئے مناسب ماحول دریافت کرنے کی غرض سے مون‌تس‌کیو اپنے آپ کو قدیم یونانی قانون‌ساز تصور کرتا ہے ' گویا وہ ایک مینار پر سے سیاسی زندگی کے وسیع علاقے کا معائنہ کر رہا ہے - اسی طرح افراد اور انفرادی مسائل پر غور کرتے وقت اس کا ذہن ہر قسم کے تعصب سے پاک رہتا ہے - آزادی اور غلامی پر اس نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں وہ '' روح قانون '' کا جوہر ہیں اور ان کا مطالعہ کرکے یہ اندیشہ ہرگز پیدا نہیں ہو سکتا کہ مون‌تس‌کیو افراد کی آزادی کو ریاست پر قربان کرنا کسی صورت میں بھی روا رکھتا ہے - اس نے لوک کی تصانیف پڑھی تھیں ' اور لوک سے اس نے سیکھا بھی بہت کچھ ہے - مگر انفرادیت کا قائل وہی شخص ہوسکتا ہے جس نے انگلستان کی فضا میں تربیت پائی ہو ' یا انگریزی فلسفۂ حیات کے اثر میں رہا ہو - مون‌تس‌کیو کئی سال انگلستان میں رہا اور اس نے وہاں کی سیاسی زندگی کا بہت شوق اور ہمدردی سے مطالعہ کیا - اس زمانے میں جسقدر آزادی انگریزوں کو حاصل تھی یورپ کے کسی ملک کے باشندوں کو نصیب نہیں ہوئی تھی اور اسی وجہ سے مون‌تس‌کیو نے انفرادی آزادی کو محفوظ رکھنے کی جو تدبیریں سوچی ہیں ان میں اس نے اپنے نزدیک

انگلستان کے دستور کی نقل کی ہے اور اس کے بنیادی اصولوں کو سمجھایا ہے ۔ لیکن پھر بھی اس کا نقطۂ نظر انگلستان کے فلسفیوں اور مدبروں سے بہت مختلف تھا - اس نے آزادی کی دو قسمیں بتائی ہیں ' سیاسی آزادی اور مدنی یا ذاتی آزادی - مدنی یا ذاتی آزادی کی اس نے کوئی تعریف پیش نہیں کی ہے ' صرف اسے غلامی کی ضد قرار دیا ہے اور اس پر بحث کرنے کی اسے کوئی خاص ضرورت بھی نہیں محسوس ہوئی - سیاسی آزادی کو وہ اصل نعمت سمجھتا ہے ' کیونکہ جمہوریت کے سوا حکومت کے اور طریقوں میں بھی سب سے زیادہ خطرے میں رہتی ہے - فرانسیسی وطن پرستوں کو اس وقت اپنے حاکموں سے جو سب سے بڑی شکایت تھی وہ یہ کہ انہیں سیاسی آزادی صرف ایک ہی شکل میں نظر آتی تھی اور یہ شکل اتنی خوفناک تھی کہ اس کے ڈر سے وہ ہر وقت انصاف کا خون کرنے پر تیار رہتے تھے - یہ شکایت موں‌تس‌کیو کے دل میں بھی تھی ' اسی سبب سے اس نے آزادی کے معنی یہ قرار دئے ہیں کہ سوا ان باتوں کے جن کی قانون نے ممانعت کی ہو ' اور ہر معاملے میں انسان کو اپنی مرضی پر چلنے کا اختیار دیا جائے ' اور عدالتیں اسے حاکموں کی زیادتی سے محفوظ رکھیں - انگلستان میں لوگوں کو ایسی ہی آزادی حاصل تھی - جب تک کوئی شخص قانون کی خلاف ورزی نہ کرتا اسے کوئی گرفتار نہیں کرسکتا تھا ' اگر کسی سبب سے وہ گرفتار بھی کر لیا گیا تو وہ کسی عدالت میں درخواست دے کر سرکاری عاملوں کو اس پر مجبور کرسکتا تھا کہ اس کی گرفتاری کی معقول وجہ بتائیں اور جلد سے جلد اس کا معاملہ عدالت میں پیش کریں - عدالت کے سوا اور کوئی اسے سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا تھا - فرانس میں اس کے برعکس محض بادشاہ کے حکم پر لوگ قیدخانوں میں بند کر دئے جاتے تھے ' عدالتوں کو بازپرس کی مجال نہ تھی ' اور ایک مرتبہ گرفتار ہوکر پھر رہا ہونا بڑی خوش قسمتی سمجھی جاتی تھی ۔

انگلستان کی شخصی آزادی اور انفرادی حقوق کا انحصار دستور پر نہیں ' قانون پر ہے ' بلکہ انگریزی دستور خود بڑی حد تک قانون عامہ میں مضمر ہے - لیکن موں‌تس‌کیو کا یہ خیال تھا کہ یہ آزادی انگریزوں کو اختیارات کی ایک متوازن تقسیم سے حاصل ہوئی ہے اور وہ اس طرح کہ مقننہ عدالت اور عاملہ تینوں کے فرائض جدا کر دئے گئے ہیں ' تینوں اپنی جگہ پر خود

مختار ہوں اور ایک دوسرے کو اپنی حد سے نہیں نکلنے دیکھیں - حکومت کے فرائض مونٹس کیو نے وہی بتائے ہیں جو لوک نے ' یعنی قانون وضع کرنا ' ان کی تعمیل کرانا اور بیرونی پالیسی کے معاملات طے کرنا - لیکن ان کی تشریح کرنے میں اس نے لوک کی پیروی نہیں کی ہے - قانون کی تعمیل کرانے سے مونٹس کیو کی مراد انصاف کرنا ہے ' اور یہ خدمت وہ عدالتوں کے سپرد کرتا ہے - انتظامی فرائض ' جنھیں لوک نے اپنی اصطلاح میں قانون کی تعمیل کرانا قرار دیا ہے ' اور بیرونی پالیسی کو وہ ایک میں شامل کر دیتا ہے ' مگر اس کے بیان سے یہ صاف طور پر ظاہر نہیں ہوتا کہ اندرونی نظام کس کے سپرد ہوگا - ان فروگذاشتوں کے باوجود مونٹس کیو نے اپنا خاص نظریہ کہ حکومت کے اختیارات تین خودمختار شعبوں میں تقسیم ہونا چاہئیں بہت واضح کردیا ہے اور امریکہ کی ریاستہائے متحدہ کے دستور سازوں نے اسے بہت اچھی طرح ذہن نشین کر لیا - مگر اختیارات کی تقسیم سے جو خاص دشواری پیدا ہوتی ہے اس پر نہ مونٹس کیو نے غور کیا نہ اس کے امریکی پیروؤں نے - دشواری یہ ہے کہ ان محکموں میں اختلاف ہو تو ان کے درمیان فیصلہ کون کرے - انگلستان میں یہ دشواری کبھی پیش نہیں آسکتی ' اس لئے کہ وہاں دراصل اختیارات کی ایسی تقسیم کی ہی نہیں گئی ہے جیسی کہ مونٹس کیو نے فرض کی ہے - امریکہ میں شمالی اور جنوبی ریاستوں کا غلامی کے مسئلے پر جھگڑا ہوا تو تلوار سے فیصلہ کیا گیا ' اور اب بھی کوئی ایسا شدید اختلاف پیدا ہوجائے تو فیصلہ کرنے کی اور کوئی صورت نہیں - مونٹس کیو کے تجویز کئے ہوئے نظام میں یہی بڑی کمزوری ہے ' کیونکہ اختیارات کی تقسیم کے بعد فرماں روا کی گنجائش باقی نہیں رہتی - کچھ احساس اس کمی کا مونٹس کیو کو بھی تھا ' کیونکہ اس نے کام رک جانے کے مسئلے کا ذکر چھیڑا ہے ' مگر اس کا اس نے کوئی حل پیش نہیں کیا ' اور یہ کہہ کر بحث ختم کردی ہے کہ ایسی صورتوں میں اگر لوگوں کو کام چلاتے رہنے کی خواہش ہوگی تو خود کوئی نہ کوئی تدبیر نکال لیں گے - فرماں روا کے تعین پر زیادہ اصرار کرنا یا یہ سمجھ لینا کہ جب تک فرماں روا نہ ہو قانون وضع کیا ہی نہیں جاسکتا غلط ہے - لیکن اسی کے ساتھ ہم ایسے دستور کو مکمل بھی قرار نہیں دے سکتے جس میں آخری فیصلے کے لئے کوئی انتظام نہ ہو - مونٹس کیو کے زمانے تک کسی ملک کے دستور نے ایسی شکل اختیار نہیں کی تھی جس سے سبق

حاصل کیا جاتا ، اور سیاسی نظام میں چستی ، مضبوطی اور عملی سہولت کی صفتیں یکجا کرنے کے لئے مدبروں کو دستوری حکومت کا کافی تجربہ نہیں تھا - خود انگریزی دستور کے بنیادی اصول طے کئے ہوئے ایک صدی بھی نہیں گذری تھی - سوا ان قاعدوں کے جو قانون میں شامل ہوگئے تھے دستور کا انحصار زیادہ تر رواج پر تھا ، اور موں تس کیو نے جب اس کا مطالعہ کیا تو وہ اپنی صورت رفتہ رفتہ بدل رہا تھا - اس لئے اگر موں تس کیو نے بہت سی عملی دشواریوں کی پیش بندی نہیں کی ہے تو اس پر زیادہ اعتراض نہ کرنا چاہئے - فلسفی کا یہ کام بھی نہیں ہے کہ وہ ہر مسئلے کے عملی پہلوؤں پر غور کرے ، یہ کام دراصل مدبر کا ہے - موں تس کیو کا مقصد ایسا نظام تجویز کرنا تھا جس میں چستی اور عملی سہولت کی کمی نہ ہو مگر افراد کی سیاسی آزادی بھی خطرے میں نہ پڑے ، اور امریکہ کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوا -

دستور کے بعد سب سے اہم سیاسی مسئلہ ریاست اور اس کے وضع کئے ہوئے قانون کے دائرۂ اثر کو معین کرنا ہے - اس معاملے میں بھی موں تس کیو نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں ان سے اس کی دقت نظر کا ثبوت ملتا ہے - اس نے لوک کی طرح اس مسئلے کو افراد کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ قوم کے نقطۂ نظر سے دیکھا ، اور اس کا مقصد فطری حقوق کی حفاظت نہیں تھا ، بلکہ ریاست کی بہبودی ، جسے وہ افراد کی بہبودی سے جدا چیز نہیں سمجھتا - ریاست کے اختیارات کی حد مقرر کرنے میں اس نے جو اصول مدنظر رکھا وہ یہ ہے کہ ہر قوم کی بحیثیت مجموعی ایک خاص سیرت ، خاص مذاق اور خاص رجحانات ہوتے ہیں ، اور قانون وضع کرنے میں ان کا لحاظ رکھنا چاہئے - اخلاق و عادات ، رسم و رواج ، طرز معاشرت ، ان میں قانون ساز کو دخل دینے کا اختیار نہیں ، اور ان میں اصلاح کرنے کی ضرورت بھی ہو تو اس کی کوئی اور تدبیر کرنا زیادہ مناسب ہوگا - قانون کا ہمیشہ عام اخلاقی اور ذہنی معیار کے مطابق ہونا لازمی ہے - مذہب اور مذہبی معاملات کو بھی ریاست اور سیاسی قانون کی عملداری سے باہر سمجھنا چاہئے - بہتر تو یہی ہے کہ ہر ریاست میں ایک ہی مذہب ہو ، اور مدبروں کو اس کی کوشش کرنا چاہئے کہ نئے مذہبوں کو ریاست میں پھیلنے سے روکیں - لیکن اگر کوئی مذہب ریاست میں بہت سے معتقد پیدا کرلے تو اس کی

مخالفت مصلحت کے خلاف ہے ، اور جب ایک ہی ریاست میں کئی مذہب ہوں تو ریاست کا فرض ہے کہ وہ ان کے پیرووں کو ایک دوسرے سے رواداری برتنے پر مجبور کرے - موجودہ زمانے کے فلسفیوں کی طرح مونٹسکیو مذہب اور سیاسیات کو ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں مانتا ، بلکہ اس کے نزدیک مذہب کا عملی سیاست پر گہرا اثر پڑتا ہے - وہ کیتھولک مذہب کو بادشاہوں کے لئے موزوں قرار دیتا ہے ، پروٹسٹنٹ عقیدوں کو جمہوری اور اشرافی طرز حکومت کے لئے اور اسلام کو مطلق العنان حکومت کے لئے - یہ نظریہ جو محض فرانس ، انگلستان اور ترکی کی مثالوں پر قائم کیا گیا ہے ، ہرگز صحیح نہیں ، اس سے بس اتنا ظاہر ہوتا ہے کہ مونٹسکیو نے سیاست کو مذہب سے کس حد تک وابستہ قرار دیا ہے - قانون ساز مذہبی مسائل کو نظر انداز نہیں کرسکتا ، مگر اسے چاہئے کہ مذہب اور سیاسی معاملات کو جدا رکھے اور مذہبی زندگی کے نظام کے لئے علیحدہ تدبیریں کرے -

مونٹسکیو کا علمی نقطۂ نظر وہ تھا جسے فلسفے میں استقراء کہتے ہیں ، اور جس کا اصول یہ ہے کہ علمی نظریے مشاہدے پر قائم کئے جائیں ، محض فرضیے نہ ہوں جن کے ثبوت میں ان کی ظاہری صحت ، منطق اور دلیلوں کی چستی کے سوا اور کچھ پیش نہ کیا جاسکے - مونٹسکیو نے اس طریقے پر عمل کیا ہے ، انسانی زندگی کو خواہ مخواہ کسی فلسفے کے سانچے میں ڈھالنے کے بجائے اپنے فلسفے کی بنیاد تاریخ اور حقیقت حال پر رکھی ہے اور سیاسی مظاہر کو ایک عقلی معیار پر جانچنے کی جگہ انہیں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے - وہ ظاہری حقیقت کا بندہ نہیں کہا جاسکتا ، واقعات کا وہ اس قدر پابند نہیں کہ اور کسی چیز کی اصلیت تسلیم نہ کرے - اس نے زیادہ تر مشاہدے سے کام لیا ہے ، مگر وہ ایک عقلی معیار رکھتا ہے اور ایک نصب العین بھی جسے وہ " فطرت " کہتا ہے - قوم کی ' فطرت ' سے مراد ان جذبات اور رجحانات کا مجموعہ ہے جنہیں وہ اپنی عملی زندگی میں ظاہر کرنے کی ہمیشہ کوشش کرتی رہتی ہے ، اور جب تک وہ اس میں کامیاب نہ ہو ، اسے حقیقی مسرت نصیب نہ ہوگی - دستور یا سیاسی اداروں کی فطرت ان کی وہ پوشیدہ خصوصیتیں ہیں جن کی وجہ سے وہ ایک فضا میں موزوں ، دوسری میں ناموزوں ہوتے ہیں اور مدبر اور قانون ساز کا کمال اس میں ہے کہ وہ قوم اور دستور

دونوں کی ' فطرت ' کا رازداں ہو اور دونوں میں ایسا تناسب اور ایسی ہم آہنگی قائم کردے کہ قوم کی سیاسی نشوونما میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو - لیکن موں تس کیو ' فطرت ' کے اس تصور کو اچھی طرح واضح نہیں کرسکا ہے - دوسرے فلسفیوں کی طرح اس کے نظام میں بھی یہ اصطلاح مبہم رہتی ہے ' اور اس کا اصل مطلب سمجھانے میں اختلاف کی بہت گنجائش ہے - دوسری طرف موں تس کیو نے اپنے علمی اصول پر صحیح طریقہ سے عمل نہیں کیا ہے ' کیونکہ جس مشاہدے اور جن واقعات پر اس نے اپنی رائے قائم کی ہے وہ اکثر اسی قدر ناقابل اعتبار تھے جتنے گذشتہ فلسفیوں کے نظریے - موں تس کیو کے زمانے تک کل انسانی تاریخ اور اس کے مظاہر کا ایسا مطالعہ نہیں ہوسکا تھا کہ سیاسی فلسفی اس کو اپنے نظریوں کی بنیاد بنا سکے ' اور معلومات کا جو تھوڑا بہت ذخیرہ موجود تھا اسے استعمال کرنے میں موں تس کیو نے کافی احتیاط سے کام نہیں لیا - اپنی دلیلوں کے ثبوت میں اسے دنیا بھر میں جہاں کہیں کوئی ادارہ یا اصول ملا اس نے پیش کردیا ہے ' بغیر اس کی تحقیق کئے کہ یہ مثال خود مستند ہے اور اس سے ثبوت کا کام لیا جاسکتا ہے یا نہیں - اس بے احتیاطی نے موں تس کیو کی دلیلوں کو بہت کمزور کردیا ' اور اس مشاہدے کی وقعت بہت کم کردی جس پر اس کے علم کی بنیاد تھی -

وی کو نے انسانی سرگذشت کی ایک نئی تعبیر پیش کی ' موں تس کیو نے سیاسی زندگی کے نئے اصول دریافت کرکے اصلاح کی ترغیب دلائی ' اور جہاں تک ممکن تھا رہبری بھی کی - لیکن ان کا زمانہ اصلاح کا زمانہ نہیں تھا - فرانس کو لوئی چہاردہم کی الوالعزمی نے یورپ کا تہذیبی مرکز بنا دیا تھا ' مگر اس میں ظاہری شان کے سوا اور کچھ باقی نہیں رہا تھا - وہاں ایک طرف ذہنی ہیجان ' ذہنی آزادی کی اُمنگ اور لوگوں کی زندگی اور خیالات میں نئی روح پھونکنے کا حوصلہ تھا ' دوسری طرف ایک سیاسی نظام جس میں مطلق العنان حکومت کی تمام خرابیاں تھیں مگر اتنی بھی طاقت نہ تھی کہ حکومت کا کام سنبھال سکے ' یا غیر قوموں کی نظروں میں ملک کی آبرو قائم رکھ سکے - علوم نے اس قدر ترقی کرلی تھی کہ ملک کی سیاسی اور ذہنی حالت کو درست کرنے کی تدبیریں بتانے

والے بہت تھے ' صرف ایک وولٹیر [۱] ہی کا قلم قدامت پسندی ' تنگ نظری اور تعصب کے لشکروں کو تہ‌وبالا کرنے کے لئے کافی تھا - لیکن وولٹیر اور ذہنی تحریکوں کے تمام رہبروں کا اثر صرف ذہنوں تک محدود تھا ' اور فرانس جس مرض میں مبتلا تھا اس کے علاج کے لئے محض ذہن کی بصیرت اور نظر کی روشنی کافی نہیں تھی - فرانسیسی تہذیب اور سیاسی زندگی کا دار و مدار شرفا کے طبقے پر تھا ' اور اس طبقے کی پرورش ایسے قانون اور رواج کے ماتحت ہوتی تھی جس نے ملک کے کسی دوسرے طبقے کے لئے عزت سے رہنا اور بہت پانا مشکل کر دیا تھا - محض کسانوں ہی کا افلاس اور وہ ظلم جو ان پر ہو رہا تھا انقلاب پیدا کردیتا تو کوئی تعجب کی بات نہ تھی ' اس پر طرہ یہ تھا کہ فرانس میں جو متوسط طبقہ تھا اس پر شرفا کے حقوق اور وہ امتیاز جو ان کے لئے قانوناً مخصوص کردیا گیا تھا بہت گراں گذرتا تھا - اس طبقے کے تعلیم یافتہ حصے پر ذہنی مصلحوں کا بہت اثر تھا ' لیکن مصلحوں نے صرف اتنا کیا کہ اس کے دل میں حق تلفی اور ناانصافی کا احساس قوی کر دیا ' اس میں اتنا جوش اور اتنی ہمت نہیں پیدا کرسکے کہ وہ پرانی زندگی کی بوسیدہ عمارت کو مسمار کر کے ایک نئی عمارت کی بنیاد ڈالتا - فرانس اور یورپ کے روشن خیال لوگوں کو نئی زندگی کے ولولوں سے سرشار کردینے کا کام ژاں‌ژاک‌روسو [۲] نے انجام دیا ' اور اس کے ساتھ یورپ کی سیاسی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے -

---

Voltaire—[۱]

Jean-Jacques Rousseau—[۲]

چوتھا حصہ

قومی ریاست: دوسرا دور

پہلا باب

روسو

روسو ۱۷۱۲ میں شہر جنیوا میں پیدا ہوا - اس کا باپ ایک غریب گھڑی‌ساز تھا ، جس کا دل ہر وقت عالم خیال کی سیر میں محو رہتا تھا - روسو جب پانچ چھ برس کا ہوگیا تو باپ بیٹے دونوں رات کو لوٹ کر موم بتی کی روشنی میں ناول پڑھا کرتے تھے' اور یہ معمول اتنے دنوں تک جاری رہا کہ بیٹا بھی باپ کی طرح تخیل پرست ہوگیا - یہ صفت بجائے خود بہت مبارک تھی' مگر اس نے روسو کی سیرت کے توازن کو بچپن ہی سے بگاڑ دیا - باپ اسے بہت جلد چھوڑ کر بھاگ گیا اور اس کے فرار ہونے کے بعد روسو کی پرورش عزیزوں اور ہمسایوں کے ذمے رہی - ان لوگوں میں اس کی صلاحیت نہیں تھی کہ وہ اس کی طبیعت کی افتاد معلوم کرکے اس کے مطابق اسے تعلیم دیں' اور ان میں یہ صلاحیت ہوتی بھی تو روسو میں بظاہر کوئی ایسی صفت نہیں تھی کہ وہ خاص توجہ کا مستحق سمجھا جاتا - پہلے وہ کچھ دنوں ایک پادری کے یہاں رہا ' پھر ایک سنگ تراش کے پاس کام سیکھنے کے لئے رکھا گیا - سنگ تراش سخت آدمی تھا ' مگر اس کی سختی کا روسو پر الٹا اثر ہوا - اس کے مزاج میں تلون پہلے سے تھا ' اور کام سے وہ ہمیشہ جی چراتا تھا ' سنگ تراش کی شاگردی کے زمانے میں اس کی عادتیں بہت بگڑ گئیں اور وہ چوری تک کرنے لگا - استاد کی سزاؤں سے اس کی طبیعت کی خلقی وحشت اور بڑھ گئی اور ایک مرتبہ جب وہ شہر کے باہر گیا اور واپسی میں اتنی دیر کردی کہ شہر کے دروازے بند ہوگئے تو اس نے وطن کو خیرباد کہی اور دنیا کی سیر کو نکل کھڑا ہوا - ان دنوں اس کی عمر قریب سولہ سال تھی - اس وقت سے آخردم تک وہ آوارہ گردی

کرتا رہا - اگر کہیں زیادہ عرصہ تک قیام بھی رہا تو وحشت نے اسے بھٹکنے پر مجبور رکھا - گھریلو ' کام کاجی زندگی اسے کبھی میسر نہ ہوئی اور ہوتی بھی تو وہ اسے برداشت نہ کرسکتا - آوارہ گردی کے سلسلے میں اس نے بہت کچھ برائی بھلائی دیکھی ' ہر قسم کے لوگوں کی صحبت میں رہا ' بہت سی کمینہ پن کی حرکتیں کیں ' شرمندگی اور بےعزتی کے دکھ سہے - ادبی شہرت اسے پہلے پہل ۱۷۵۰ میں حاصل ہوئی ' جب وہ ۳۸ سال کا تھا - اس سے قبل وہ لوگوں کی سرپرستی کا محتاج رہا ' اور سوا ان چند سالوں کے جو اس نے آن‌سی [۱] کے قصبہ میں ایک خاتون مدام وارن [۲] کے ساتھ گزارے ' اس کی ساری زندگی بڑی مصیبت اور تکلیف میں بسر ہوئی اور اس کی مزاجی کیفیت بگڑتی گئی - علم حاصل کرنے کا اسے کبھی شوق نہیں تھا ' اس کا مطالعہ آخرتک بہت محدود رہا ' لیکن جب اس نے لکھنے کو قلم اٹھایا تو وہ حوصلے اور آرزوئیں جو اب تک صرف وحشیانہ انداز اور ناشائستہ حرکتوں میں ظاہر ہو سکی تھیں اس طرح پھوٹ نکلیں جیسے ایک چشمہ پہاڑ کے سینے سے ابلتا ہے ' اور جس طرح وادیاں چشمے کے شور سے گونجتی ہیں ' اور وہ سیلاب بن‌کر میدان میں پہنچتا ہے تو بہت سے خطوں کو ویران کردیتا ہے مگر ہر جگہ زندگی کے بیج بھی بوتا جاتا ہے ' روسو کی صریر قلم نے سارے فرانس کو ہلا دیا ' اس کے خیالات کے تموج نے بہت سی بستیاں اجاڑ دیں ' مگر ہرجگہ نئی بستیوں کے بسنے کا سامان بھی کرتا گیا -

روسو کے فلسفے کو جو گہرا تعلق اس کی طبیعت سے اور اس کی زندگی سے ہے وہ اس کی پہلی تصنیف سے ظاہر ہو جاتا ہے ' جس کا موضوع یہ ہے کہ " آیا علوم وفنون کے احیا سے اخلاق کو ترقی ہوئی ہے یا نہیں " - روسو علوم و فنون میں بہت کم استعداد رکھتا تھا ' اس کی اخلاقی زندگی سے دوسرے عبرت کے سوا کچھ حاصل نہ کرسکتے تھے ' لیکن اس نے علمی اور فنی ترقی کے مقابلے میں ایسے اخلاقی معیار پیش کئے ہیں جن سے اسے دلی محبت تھی اور ایک ایسی معاشرت کا خاکہ کھینچا ہے جس کے وہ بچپن سے خواب دیکھ رہا تھا - اس نے اپنی بحث میں اپنے دل کے سارے درد اور حسرت اور آرزو کو اپنا وکیل بنایا ہے اور مضمون کیا لکھا ہے ' ایک دکھ اور شوق بھری کہانی سنادی ہے -

---

[۱]—Annecy

[۲]—Mme. Warens

یہی مضمون ایک لحاظ سے اس کی پہلی سیاسی تصنیف بھی ہے ' کیونکہ وہ عقیدے جن پر اس کی سیاسی تعلیم کا انحصار تھا سب سے پہلے اسی میں بیان ہوئے ہیں ' اور وہ رنگ جس میں اس کا تصور ڈوبا رہتا تھا سب سے پہلے اسی میں نظر آتا ہے -

علوم و فنون کی اخلاقی قدر پر بحث کرتے ہوئے روسو کا انداز زیادہ تر شکایت کا ہے - وہ اس سے انکار نہیں کرتا کہ انسان کی ترقی کا خیال ' یعنی انسان کا فطرت کو زیر کرکے اس سے کام لینا ' عقل کی روشنی سے اس تاریکی کو دور کرنا جس نے دنیا کو گھیر رکھا ہے ' زمین اور آسمان کو اپنے عمل کا میدان بنانا ' اور اس کے ساتھ ہی اپنے نفس کا مشاہدہ کرکے اپنی سیرت اور سرشت ' اپنے فرائض اور اپنے انجام کے راز معلوم کرنا ' ایک نہایت دلکش خیال ہے - لیکن اس کے نزدیک اس میں بھی شبہہ نہیں کہ " جس قدر ہمارے علوم اور فنون درجۂ کمال کی طرف بڑھے اسی قدر ہمارے اخلاق بگڑتے گئے " - حقیقت کی تلاش میں انسان ہزاروں غلط باتیں مان لیتا ہے ' اور ان غلطیوں سے جو نقصان ہوتا ہے وہ اس فائدے سے کہیں زیادہ ہوتا ہے جو حقیقت کے علم سے ہوتا ' اس لئے کہ حقیقت تو محض نظری اور ذہنی ہوتی ہے ' مگر اس کی راہ میں انسان جو ٹھوکریں کھاتا ہے ان کا سیرت اور اخلاق پر برا اثر ہوتا ہے - علمی جدوجہد سے بھی زیادہ مضر روسو کے نزدیک فنون اور صنعت و حرفت کی ترقی ' یعنی متمدن زندگی ثابت ہوتی ہے - دولت ' ہردلعزیزی کی ہوس ' شہرت کا چسکا ' دکھاوے کی خواہش ' اور سب سے زیادہ آرام طلبی انسان کے اخلاقی معیار کو پست کردیتی ہے ' " لوگ ہمیشہ رسم و رواج کی پابندی کرتے ہیں ' اپنے ذاتی مذاق کا کبھی لحاظ نہیں کرتے ' ان میں اتنی ہمت نہیں رہتی کہ اپنی اصلی صورت میں نظر آئیں " - مصر ' یونان ' روما ' سب اپنی ابتدائی حالت میں قابل رشک ملک تھے ' لیکن جب سے انہوں نے علوم و فنون کی طرف توجہ کی ان کی ساری خوبیاں رخصت ہوگئیں ' عیش پرستی اور آرام طلبی نے ان کی عظمت کو خاک میں ملادیا اور انہیں کسی کام کا نہیں رکھا -

ہم کو یہ نہ فرض کرلینا چاہئے کہ روسو یہاں اس فطری زندگی کی مدح سرائی کر رہا ہے جس کو اس سے قبل کے سیاسی فلسفے میں اس قدر نمایاں

حیثیت حاصل ہے اور جس کی ہر فلسفی نے اپنی مصلحت کے مطابق دلکش یا وحشت انگیز تصویر کھینچی ہے ۔ وہ اس قوم کو جس نے اپنی انسانیت ظاہری نفاست اور شائستگی پر نثار کردی تھی ایک زمانہ یاد دلا رہا ہے جب اس کا اخلاقی معیار سادہ مگر بہت اعلیٰ تھا ، جب آسائش اور آرام کا سامان بہت کم تھا ، مگر دلی مسرت میسر تھی ، جب اس نے اپنے ذہن کو علم سے روشن نہیں کیا تھا مگر علم کی دھندلی روشنی میں چلنے کی کوشش کرکے ٹھوکریں بھی نہیں کھائی تھیں ۔

روسو کی اس پہلی تصنیف سے اس کی ساری ذہنی خصوصیات واضح ہوجاتی ہیں ۔ ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا معیار علمی نہیں اخلاقی ہے ، اس کا فلسفہ آرزوؤں اور حسرتوں کا فلسفہ ہے ، وہ مصلح نہیں ہے ''فن زندگی '' پر طبع آزمائی کر رہا ہے ۔ اس کی طبیعت ایسی تھی کہ ایک گذشتہ زمانے کی یاد ہی اس کی مسرت کا سامان ہو سکتی تھی [۱] ۔ جو خوبیاں اسے اپنے زمانے میں نظر نہ آئیں ، جس طرح کے انسان ، جس طرز کی معاشرت اور اخلاق دنیا میں دیکھنا اُسے نصیب نہ ہوا ، ان سب کو اس نے ایک گذشتہ زمانے میں موجود فرض کر لیا ۔ یہ اس کے تخیل کا اعجاز ہے کہ ایک افسانہ جس سے انسان زیادہ سے زیادہ اپنا جی بہلا سکتا تھا ایک دلفروز اور ہمت افزا حقیقت بن گیا ۔ لیکن یہ خواب کی باتیں ، خواہ وہ علم سے برتر مرتبہ رکھتی ہوں ، علم کی تعریف میں نہیں آسکتیں اور عملی اخلاق پر ایسی خیال آرائیوں کا چاہے جتنا اچھا اثر پڑے ، ہم انہیں اخلاقیات میں شامل نہیں کر سکتے ، اس لیے کہ ان میں عقل اور منطق کو ذرا بھی دخل نہیں ۔ روسو کی تعلیم کا کسی علم سے تعلق نہیں ، عالم کے لیے جو ذہنی خصوصیات لازمی ہیں ان میں سے ایک بھی اس میں موجود نہ تھی ، اور اس نے مطالعے کے ذریعے سے جو تھوڑی بہت معلومات حاصل کی تھیں انہیں ہم مروت میں بھی علم نہیں قرار دے سکتے ۔ لیکن خود روسو اور اس کے تمام حامی اور مخالف اس غلطی میں مبتلا رہے کہ وہ عالم ہے اور اس کا فلسفہ علم کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اس کا سبب یہ تھا کہ روسو نے جو بات کہی

---

[۱] — Spranger : Kultur u. Erziehung روسو کی سیرت اور فلسفے پر میری نظر میں اس سے بہتر اور کوئی مضمون نہیں ۔

وہ زیادہ تر لوگوں کو سچی معلوم ہوئی ' اس کی طرح ہزاروں لاکھوں ایسے تھے جنھیں اپنے ماحول سے وہی شکایتیں تھیں جو اس کو تھیں ' جن کے دلوں میں وہی آرزوئیں تڑپ رہی تھیں جنھوں نے اس کو دیوانہ کردیا تھا - روسو نے علم اور نظریۂ اخلاق کے بجائے میں جو تعلیم پیش کی وہ فن زندگی کا ایک نیا اصول تھی ' جس میں اتنی قوت تھی کہ وہ نظام معاشرت کا نقشہ بدل دے اور ایک نئے دور تمدن کی بنیاد ڈالے - علوم و فنون اور تہذیب کی ہمت شکن اور دل کو بجھا دینے والی فضا سے اُکتا کر اس نے '' رجوع بہ فطرت '' کی صدا بلند کی - لیکن اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ انسان کو جانوروں کی سی زندگی بسر کرنا چاہئے - روسو کی آرزو تھی کہ تہذیب ان امراض سے پاک کردی جائے جو اس میں پیدا ہوگئے ہیں ' وہ زنجیریں توڑ دی جائیں جنھوں نے انسان کو اور اس کی طبیعت کو بالکل جکڑ دیا ہے - اسی نیت سے اس نے پہلے تہذیب پر حملہ کیا اور پھر نئے سرچشموں سے اسے تازگی اور قوت پہنچائی [۱] - اس کے فرانسیسی مداحوں اور پیرووں کے نزدیک فطری حالت کی طرف واپس جانے کے معنی یہ تھے کہ زندگی کے نئے اور بہتر اصول اختیار کئے جائیں ' انسانوں کی تقسیم خواص اور عوام میں نہ کی جائے ' شہریوں کی حیثیت سے سب کا مرتبہ برابر ہو ' اور سیاسی زندگی کے معنی شرفا اور درباریوں کی خوشامد اور حاکموں کی زیادتیوں کو برداشت کرنا نہ ہو بلکہ ایک اجتماعی جد و جہد میں شریک ہونا اور فرائض عامہ کو انجام دینا - جس آزادی اور مساوات کے روسو نے گن گائے اسی کی ہر روشن خیال فرانسیسی کو تمنا تھی ' جس معاشرت اور سیاسی زندگی کو روسو نے انسانیت کا تقاضا سمجھا اس کا اپنے اپنے رنگ میں سب کو حوصلہ تھا - روسو سے ہر بات میں اتفاق کرنے والے تو بہت کم تھے ' لیکن اس کی تصانیف میں ہر شخص کو کہیں نہ کہیں اپنے دل کی بات اس طرح کہی ہوئی مل گئی کہ وہ روسو کا معتقد اور گرویدہ ہوگیا اور اسے اپنی تمام خواہشوں کا ترجمان سمجھنے لگا -

روسو کی دوسری تصنیف ''انسانوں میں عدم مساوات کا آغاز'' (۱۷۵۳) موضوع کے لحاظ سے سیاسیات سے زیادہ تعلق رکھتی ہے اور اس میں سیاسیات

---

[۱]—Spranger ' تصنیف مذکورہ -

کے چند اہم مسائل ، جیسے قانون فطرت ، سیاسی زندگی کی ابتدا اور سیاسی مظاہر کی پہلی شکلوں پر بحث بھی کی گئی ہے - لیکن یہاں بھی اس کے خیالات میں منطق اور تاریخ اور شاعرانہ تخیلات کی وہی عجیب و غریب آمیزش ہے جو اس کی پہلی تصنیف میں ملتی ہے - اپنے مقالے کا مقصد اس نے یہ بتایا ہے کہ انسانی زندگی کی نشو و نما میں " وہ وقت معین کیا جائے جب حق کے بجائے طاقت کا دور دورہ ہوگیا اور خود فطرت انسانی قانون کے ماتحت کردی گئی اور یہ بتایا جائے کہ کیا کیا سبز باغ دکھاکر زورآور کمزوروں کی فرماں‌برداری پر آمادہ کر لئے گئے ، اور لوگوں نے سچی مسرت کے بدلے ایک فرضی سلامتی خرید لی"- عدم مساوات کے آغاز کے متعلق اپنا نظریہ بیان کرنے کے لئے روسو نے ضروری سمجھا کہ خالص حیوان سے مہذب انسان ہونے تک انسانی نشو و نما کے تمام مدارج ، فطری معاشرت اور اس معاشرت کے سیاسی اور تمدنی زندگی میں تبدیل ہونے کا طریقہ دکھایا جائے - وہ فطری زندگی کو ہوبز ، سپی‌نوزا اور لوک کی طرح ایک تاریخی مظہر نہیں قرار دیتا - " انسان کی فطرت میں اصلی اور مصنوعی کا فرق کرنا آسان کام نہیں ہے ، یا ایسی حالت کے متعلق کماحقہ علم رکھنا جو اب موجود نہیں ، بلکہ شاید کبھی موجود نہ تھی اور نہ کبھی وجود میں آئےگی ، لیکن جس کے متعلق صحیح خیالات رکھنا ضروری ہے ، تاکہ ہم اپنی موجودہ حالت کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ کرسکیں " - یعنی روسو کے نزدیک فطری زندگی کو ایک تاریخی حالت سمجھنا غلط ہے ، فطری زندگی محض ایک معیار کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ بھی ایک شاعرانہ معیار ہے - لیکن روسو خود اس بات کو بھول جاتا ہے اور شروع کے اس ایک جملے کے سوا اور کہیں نہ یہ محسوس ہوتا ہے اور نہ روسو خود ظاہر کرتا ہے کہ اس کی نیت عدم مساوات کے مسئلے پر خالص علمی اور تاریخی بحث کرنا نہیں ہے -

پہلے تو وہ ان مصنفوں پر اعتراض کرتا ہے جنہوں نے انسانی سیرت کو صحیح طور پر سمجھے بغیر قانون فطرت پر رائے زنی کی ہے - ہر ایک اس کی تعریف اپنے فلسفے کے مطابق کرتا آیا ہے " اور اس کی بنیاد ایسے مابعدالطبیعی اصولوں پر منحصر کی گئی ہے کہ جنہیں دریافت کرنا درکنار ہم لوگوں میں بہت کم ایسے ہیں جو انہیں سمجھ بھی سکیں " - یہ خیال کرنا کہ انسان اپنی فطری حالت میں ان دقیق قاعدوں اور اصولوں کو دریافت کرسکتا تھا

گویا یہ فرض کرنا ہے کہ آدمی انسان بننے سے پہلے ہی فلسفی ہوگیا تھا - فطری زندگی کے بارے میں بھی ان لوگوں کی رائے غلط ہے ' سب نے ' فکر ' لالچ ' ظلم ' ہوس اور غرور کا ہر وقت ذکر کرتے کرتے فطری زندگی میں ان تصورات کا وجود فرض کرلیا ہے جو ابھی انھوں نے معاشرتی زندگی پر قیاس کرکے قائم کئے ہیں - "وہ ذکر کرتے ہیں وحشی کا اور تصویر بناتے ہیں مہذب آدمی کی" - خود روسو کے خیال میں عقل سے بہت پہلے انسان کی رہبر دو جبلتیں ہوتی ہیں ' ایک تو اپنی سلامتی اور بہبودی کی خواہش ' اور دوسری اپنے ہم جنس کو تکلیف میں دیکھنے سے نفرت - انسان جب وحشی جانوروں کی طرح رہتا تھا تو اس میں اپنی جان محفوظ رکھنے کی پوری صلاحیت تھی - وہ مضبوط ' پھرتیلا اور چالاک ہوتا تھا - مگر ہم کو یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ اسے اپنی حفاظت کے لئے ہر وقت برسرپیکار رہنا پڑتا تھا - "چونکہ انسان کے اس حالت میں نہ اخلاقی تعلقات ہوتے ہیں نہ معینہ فرائض ' اس لئے وہ نہ اچھا ہوسکتا ہے نہ برا ' اس میں نہ خرابیاں ہوسکتی ہیں نہ خوبیاں" - "ہمیں ہوبز کی طرح یہ نہ طے کرلینا چاہئے کہ نیکی کا کوئی تصور نہ ہونے کی وجہ سے انسان لازمی طور پر برا ہوتا ہوگا " - انسان آزاد تھا ' بے پروا تھا ' نہ دکھ سہتا نہ دکھ پہنچاتا تھا - وہ درخت کے نیچے بیٹھ کر خوب پیٹ بھر کھاتا ' قریب کے چشمے میں اپنی پیاس بجھاتا ' پھر اسی درخت کے تلے پڑکر سو جاتا اور اس طرح اس کی کل ضروریات پوری ہوجاتیں - لیکن وہ اس حالت پر قائم نہیں رہ سکتا تھا - انسان اور حیوان میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ انسان صاحب اختیار ہوتا ہے - جبلی خواہشوں کے علاوہ اس میں اپنا ارادہ ہوتا ہے اور انفرادی اور مجموعی حیثیت سے ترقی کرنے اور درجۂ کمال تک پہنچنے کی استعداد - آب و ہوا اور دوسرے فطری محرک انسانوں کو اپنی قوت ایجاد کام میں لانے اور اپنی زندگی کے طریقے کو بہتر بنانے پر مجبور کرتے ہیں ' رفتہ رفتہ وہ باہمی امداد کی قدر پہچاننے لگتے ہیں ' خاندانی زندگی شروع ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ مردوں اور عورتوں میں فرائض اور ذمہ داریوں کی تقسیم - انسان میں اب آزادی اور تنہائی کی خواہش کے بجائے محبت اور ایثار کا جذبہ بیدار ہوتا ہے ' اور ملکیت کا دستور بھی عام ہوجاتا ہے - " معاشرے کا اصل بانی وہ پہلا شخص تھا جس نے زمین کے ایک ٹکڑے کے چاروں طرف باڑہ لگا کر یہ کہنے کی ہمت کی کہ یہ

میرا ہے ' اور جیسے ایسے سادہ لوح لوگ مل گئے کہ انہوں نے اس کی بات مان لی '' - لیکن شروع شروع میں اپنے اور پرائے کا احساس بہت قوی نہیں تھا ' فرائض کی تقسیم سے فرصت کا وقت بڑھ گیا تھا ' لوگوں کو آسائش اور آرام کی فکر ہوگئی تھی ' مگر اس کے لئے سامان کافی نہ تھا ' اور گو اس زمانے میں ان خرابیوں کے آثار موجود تھے جو بعد کو نمودار ہوئیں ' پھر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ '' دنیا کے شباب کا زمانہ '' تھا -

ہوبز ' سپی نوزا اور لوک پر اعتراض کرنے کے باوجود روسو نے فطری زندگی کا نقشہ بنانے میں وہی طریقہ اختیار کیا ہے جو ان فلسفیوں نے کیا تھا - اس نے اس حد تک تو مبالغے سے پرہیز کیا ہے کہ انسان کو اس حالت میں کسی دقیق فلسفۂ قانون کا موجد نہیں قرار دیا ' لیکن اس کا فطری انسان بھی محض تصور کی ایجاد ہے ' خواہ اس ایجاد سے روسو کا مقصد کچھ بھی ہو - انسان جب جانوروں کی سی زندگی بسر کرتا تھا تو وہ بالکل جانور رہا ہوگا ' اور اس کی حالت قابل رشک نہیں قابل ' رحم ہوگی - اس مسئلے پر عملی بحث کرنا فضول ہے ' کیونکہ اس کے متعلق ہمیں کوئی معلومات نہیں ہیں -

انسانی زندگی کا حال عالم شباب تک بیان کرکے روسو نے عدم مساوات کے آغاز پر بحث شروع کی ہے - جب سے انسان دوسرے کی مدد کا محتاج ہو جاتا ہے اور وہ ذخیرہ اور سرمایہ جمع کرنے کے فوائد محسوس کرتا ہے ' مساوات غائب ہو جاتی ہے ' ملکیت اور اس کے ساتھ محنت کا رواج ہو جاتا ہے - ممکن ہے تمدن کے مداح اس نئے رواج کو بہت مبارک سمجھیں ' کیونکہ تمدن کا انحصار انہیں پر ہے ' '' فلسفی کے لئے لوہا اور اناج وہ چیزیں ہیں جنہوں نے انسان کو متمدن کردیا اور نوع انسانی کو تباہ کردیا '' - یہ وہ چیزیں ہیں جو دولت کو بڑھاتی ہیں ' دولت بڑھنے سے فساد پیدا ہوتا ہے ' اور دولتمند لوگ اس فساد سے فائدہ اٹھا کر غریبوں کو بہکاتے ہیں ' اور انہیں معاشرے کی بنا ڈالنے اور ملکیت کے حق کو محفوظ رکھنے کے لئے قانون وضع کرنے پر آمادہ کر لیتے ہیں - اس معاشرے اور اس حکومت کی نہ کوئی معین شکل ہوتی ہے اور نہ اس کی بنیاد قوی ہوتی ہے ' لیکن وہ حاکموں کی مطلق العنانی اور رعایا کی غلامی کا

پیش خیمہ ہوتی ہے - " جن عیوب کی وجہ سے معاشرتی ادارے ناگزیر ہو جاتے ہیں انہیں کے وجہ سے ان اداروں کا صحیح استعمال ناممکن ہوجاتا ہے " دولت پیدا ہونے کے بعد فضائل کی سچی قدر نہیں رہتی اور جیسے جیسے آرام طلبی اور عیش پرستی لوگوں کی سیرت کو بگاڑتی ہے ' ان کے حاکموں کا تسلط بڑھتا جاتا ہے ' یہاں تک کہ ایک طرف قوم میں خود داری کا احساس اور آزادی کا مبارک شوق نہیں رہتا اور دوسری طرف حاکم اپنے فرائض کو بالائےطاق رکھ کر اپنے حقوق کو تسلیم کرانا اور قوم کو غلامی میں مبتلا رکھنا اپنا اصل مقصد سمجھنے لگتے ہیں - روسو کا اصل موضوع عدم مساوات کے آغاز کو سمجھانا تھا ' اور جیسا کہ وہ ایک جگہ پر کہتا ہے ' سیاسی مظاہر کا ذکر اس نے محض ضمناً کیا ہے - لیکن اس ضمنی بحث میں اس نے بہت سے نظریے پیش کئے ہیں جن کا وہ کوئی معقول ثبوت نہیں دیتا - وہ یہ صاف صاف نہیں بیان کرتا کہ اس کے نزدیک سیاسی زندگی کیونکر شروع ہوئی اور ریاست اور سیاسی معاشرے کی بنا کیا سمجھی جانا چاہئے - کہیں کہیں پر تو وہ معاہدہ اجتماعی کی طرف اشارہ کرتا ہے ' مگر اس کا مستقل خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ریاست اور سیاسی اداروں کو امیروں کے فریب کا نتیجہ سمجھنا چاہئے - ہم کو قطعی طور پر صرف یہ بتایا جاتا ہے کہ لوگ آزادی کی حالت سے یکبارگی مطلق العنان حاکموں کے ماتحت نہیں ہوگئے - انہیں اپنی آزادی عزیز تھی اور یہ بات بالکل بعید از قیاس ہے کہ انہوں نے اپنی مرضی سے مطلق العنان حکومت قائم کی ہوگی - لیکن روسو نے ان مسائل پر محض ایک سطحی نظر ڈالی ہے ' اور اپنے نظریے کو ثابت کرنے کے لئے دلیلوں کے بجائے خطابت سے کام لیا ہے - فلسفی " انسانوں کی طرف غلامی سے ایک طرح کی رغبت منسوب کرتے ہیں ' کیونکہ وہ لوگ جو ان کی نظروں کے سامنے ہوتے ہیں اپنی غلامی کو صبر سے برداشت کرتے ہوتے ہیں - مگر وہ یہ نہیں جانتے کہ آزادی کا وہی حال ہے جو معصومیت اور نیکی کا - جب تک یہ چیزیں ہم میں موجود ہوں ہم ان کی قدر پہچانتے ہیں ' لیکن جب وہ جاتی رہیں تو ان کا شوق بھی غائب ہوجاتا ہے " - جو خود غلام ہو ' جیسے کہ روسو کے خیال میں سیاسی فلسفی عام طور سے تھے ' اس کے تو ذہن میں آزادی کا تصور قائم ہونا دشوار ہے - " جب میں ننگے وحشیوں کے گروہوں کو یورپ

کے سامان آسائش پر حقارت کی نظر ڈالتے ہوئے اور اپنی آزادی کو محفوظ رکھنے کے لئے بھوک، آگ، قید کی زنجیریں اور موت کی مصیبتیں دلیرانہ برداشت کرتے ہوئے دیکھتا ہوں تو مجھے یقین ہو جاتا ہے کہ آزادی پر بحث کرنا غلاموں کا کام نہیں" ۔

روسو کی سب سے مکمل تصنیف "معاہدۂ اجتماعی" ہے، جو ۱۷۶۲ میں شائع ہوئی ۔ اس تصنیف میں وہ اپنی بحث نہایت ٹھنڈے دل سے شروع کرتا ہے، مگر پھر اس کا جوش یکایک اُبل پڑتا ہے ۔ "انسان آزاد پیدا ہوا ہے، مگر ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا نظر آتا ہے ۔ بعض لوگ اپنے آپ کو دوسروں کے آقا سمجھتے ہیں، حالانکہ در اصل ان سے بھی بڑھ کر غلام ہوتے ہیں ۔ یہ تبدیلی کیسے ہوئی ؟ مجھے نہیں معلوم ۔ یہ حق بجانب کیونکر ثابت کی جاسکتی ہے ؟ میرا خیال ہے کہ میں اس مسئلہ کو حل کرسکتا ہوں" ۔ روسو کا یہ کہنا کہ اسے نہیں معلوم کہ آزاد انسان غلام کیسے ہوگئے ایک عجیب بات ہے، اس لئے کہ اس نے "عدم مساوات کے آغاز" میں اسی پر بحث کی تھی اور اسی کے متعلق ایک نظریہ پیش کیا تھا ۔ لیکن یہاں پر اس کا مقصد شکایت نہیں ہے، یہاں وہ سیاسی نظام کو حق بجانب دکھانا چاہتا ہے ۔ "عدم مساوات کے آغاز" میں اس نے لوگوں کی جس ابتدائی غلطی کا دکھڑا رویا تھا اس کی وہ یہاں پر تلافی کرنا اور ایک ایسے نظام کا خاکہ کھینچنا چاہتا ہے جو شہریوں کی آزادی اور عزت کو محفوظ رکھے ۔ روسو کا ارادہ سیاسی یا متمدن زندگی کی مخالفت کرنا نہیں تھا ۔ "معاہدۂ اجتماعی" میں سیاسی زندگی کو جو مرتبہ دیا گیا ہے وہ یونانیوں کے سوا اور کسی نے اسے نہیں عطا کیا ۔ لیکن یہ پڑھ کر کہ "انسان آزاد پیدا ہوتا ہے مگر ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا نظر آتا ہے" خواہ مخواہ اندیشہ ہوتا ہے کہ روسو نے ساری دنیا کو تہ و بالا کر دینے کی ٹھان لی ہے ۔ ایسے ہی جملوں کی بدولت آزادی کو ترسی ہوئی فرانسیسی قوم میں روسو کے فلسفے کا بہت بڑا چرچا ہوگیا اور ایک اُمنگ نے جو سب کے دل میں اُٹھ رہی تھی الفاظ کا جامہ پہن لیا ۔ مگر روسو کا مطلب وہ نہیں تھا جو بظاہر اس کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے ۔ انسان آزاد ہرگز نہیں پیدا ہوتا، اسے آزادی صرف صحیح قسم کی سیاسی زندگی میں اور سچے سیاسی اصولوں پر عمل کرنے سے حاصل ہوسکتی ہے، ورنہ وہ

ہوس اور فرض کا بدلہ رہتا ہے - انسان زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے ' اس سے تو انکار کرنا مشکل ہے ' لیکن یہ زنجیریں اس کی تنگ نظری ' خود غرضی اور نفس پرستی نے ڈھالی ہیں ' ان سے وہ رہا اس صورت میں ہوسکتا ہے جب وہ اپنے دل کو پاک کرے ' راست بازی کو اپنا مسلک بنائے ' اور اس حقیقت کو جو اس کی نظروں سے کبھی چھپی نہیں رہتی اپنا رہبر بنائے - یہ سب روسو نے بعد کو بیان کیا ہے ' اور اس میں گو شاعری بہت ہے ' مگر وہ سچی شاعری ہے ' اس کا مقصد تعمیر ہے ' اس طرح کی وحشت ناک تخریب نہیں جس نے فرانسیسی انقلاب میں خون کے دریا بہائے -

یہ بتاکر کہ وہ سیاسی نظام کو برحق ثابت کرنے کی تدبیر نکالنا چاہتا ہے ' روسو ان نظریوں پر غور کرتا ہے جو ریاست کے آغاز کی نسبت پیش کئے گئے ہیں - ریاست کو محض زورآوروں کے زور پر منحصر کرنا غلط ہے ' کیونکہ زبردستی سے کوئی حق نہیں پیدا ہوتا اور ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ محکوموں کو اس کا حق ہے کہ جب ممکن ہو وہ حاکموں کے پنجے سے نجات حاصل کرلیں - یہ بھی تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ سیاسی اقتدار خدا کی دین ہے ' اور اس وجہ سے فرماں‌برداری ہمارا فرض ہے ' جیسا کہ بوسوئے اور فلمر کا خیال تھا ' کیونکہ اگر اقتدار خدا کی دین ہے تو سب بیماریاں بھی اسی کی دین ہیں ' اور اگر ہم بیماری کا علاج کراتے ہیں تو ہمیں سیاسی نظام کی اصلاح کرنے کا بھی حق ہے - چونکہ سیاسی نظام نہ خود بخود وجود میں آیا نہ خدا کے حکم سے ' اس لئے بس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ہم انسان کو اس کا موجد اور بانی سمجھیں - گروٹی‌اس نے فرماں‌روائی کی بنیاد ایک معاہدے کو قرار دیا تھا جس کے رو سے محکوم تمام حقوق بادشاہ کی طرف منتقل کردیتے ہیں ' جیسے غلام اپنے آقا کو اپنی ذات اور ملکیت پر پورا اختیار دیدیتا ہے - لیکن روسو کو ایسا معاہدہ بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے جس میں ایک فریق کا سراسر نقصان ہو اور دوسرے کا ہر طرح سے فائدہ - " اپنی آزادی سے دست بردار ہونا اپنی انسانیت اور تمام انسانی فرائض سے دست بردار ہونا ہے - ایسے شخص کے لئے جو ہر چیز سے دست بردار ہوجائے کوئی معاوضہ ممکن نہیں - ایسی دست برداری انسانی فطرت کے سراسر خلاف ہے ' کیونکہ انسان سے ارادے کی تمام آزادی

لے لیتا اس کے افعال و اعمال کو اخلاقی معنی سے خالی کردیتا ہے - مختصر یہ کہ ایسا معاہدہ جس میں ایک طرف مطلق اقتدار کا مطالبہ اور دوسری طرف کامل فرماں‌برداری کا وعدہ ہو مہمل اور متناقض ہے - کوئی قوم جنگ میں مغلوب ہونے پر بھی معاہدے کے ذریعے سے غلام نہیں بنائی جاسکتی - فاتح جان بخشی کے بدلے میں غلامی پر مجبور نہیں کرسکتا ہے ' اس لئے کہ فاتح کو اس کا حق نہیں ہوتا کہ جن لوگوں پر وہ غالب آئے ان سب کو مار ڈالے ' اور اگر وہ جبراً حکومت کرے تو بھی محکوم قانون اور اخلاق کے رو سے اس کی اطاعت پر مجبور نہیں ۔ اس طرح روسو یہ ثابت کردیتا ہے کہ سیاسی اقتدار صرف محکوموں کی رضامندی سے قائم ہوسکتا ہے اور اس کا انحصار ہمیشہ انہیں کی رضامندی پر رہتا ہے - اس کے بعد وہ اپنا نظریہ پیش کرتا ہے -

" عدم مساوات کے آغاز " میں روسو اس آزاد فطری زندگی کو جب کہ انسان نے پہلے پہل اجتماعی طرزِمعاشرت اختیار کیا دنیا کا عالمِشباب قرار دیا تھا - لیکن " معاہدۂ اجتماعی " کی تصنیف تک اس کے خیالات بہت کچھ بدل گئے تھے - یہاں " عالمِشباب " کا دور بالکل بے ثبات قرار دیا جاتا ہے ' اور معاشرے کا قائم ہونا صرف ایک ترقی کی صورت ہی نہیں بلکہ حفاظت کا واحد طریقہ مانا جاتا ہے - " معاہدۂ اجتماعی " میں روسو فطری زندگی کو تاریخی واقعے کی نوعیت نہیں دیتا ' اس طرح وہ اس اعتراض سے بچا رہتا ہے جو لوک پر کیا جاسکتا ہے ' کہ اس نے ایک واقعے کو تاریخی قرار دیا ہے جس کا پتہ تاریخ میں کہیں نہیں ملتا - ہوبز کی طرح اس نے فطری زندگی اور معاہدۂ اجتماعی کی توجیہوں سے منطق کا جال بھی نہیں بنا ہے - معاہدے کا ذکر کرنے سے پہلے وہ یہ ثابت کرچکا ہے کہ ریاست زبردستی قائم کی جائے تو چاہے وہ صدیوں قائم رہے اسے ریاست کہنا اور اس کے ماتحتوں کو شہری اور آزاد سمجھنا غلط ہے - لوگ غلام بنتے ہیں اور بنائے جاتے ہیں ' تلوار کی دلیل کو رد کرنے کی اکثر لوگوں میں ہمت نہیں ہوتی - لیکن روسو جس ادارے کو ریاست اور جس معاشرے کو سیاسی معاشرہ سمجھتا ہے وہ اس طرح قائم نہیں کیا جاسکتا - اس کے لئے رضامندی کی شرط ہے اور یہ شرط اسی حالت میں پوری ہوسکتی ہے جب لوگ اپنے ارادے سے مناسب معاہدہ کریں - اس معاہدے کے مختلف ضابطے " گو وہ شاید کبھی باقاعدہ بیان نہیں کئے

گئے ہیں ' ہر جگہ ایک سے ہیں ' ہر جگہ تسلیم کئے جاتے ہیں "۔ " ہم میں سے ہر ایک سب کے ساتھ مل کر اپنی ذات اور اپنی تمام قوت کو ارادۂ عامہ کے بالکل ماتحت کردیتا ہے ' اور اس کے بدلے میں ہم ہر ایک کو اجتماعی ہستی کا ایک جزو تسلیم کرتے ہیں " - یہ معاہدہ افراد کو ایک مربوط جماعت بنا دیتا ہے ' "اس سے ایک اخلاقی اور اجتماعی ہستی پیدا ہوتی ہے جس کے اتنے ہی اجزا ہوتے ہیں جتنے کہ افراد جماعت میں شریک ہیں ' اور جسم اسی معاہدے کے ذریعے سے ربط و اتحاد ' مجموعی شخصیت ' جان اور ارادہ حاصل ہوتا ہے " - افراد کے لئے معاہدے میں شریک ہونا گویا اپنے آپ کو جان اور مال سمیت معاشرے اور ریاست کے حوالے کردینا ہے - اس کے بعد وہ کسی حق کی نسبت یہ دعویٰ نہیں کرسکتے کہ وہ معاشرے یا ریاست کے اختیار سے باہر ہے - لیکن روسو یہ ظاہر کردیتا ہے کہ اس سے کسی کا نقصان نہیں ہوتا - چونکہ ہر ایک یکساں اپنے حقوق سے دست بردار ہوکر ریاست کو ان کا محافظ بنا دیتا ہے ' اور شرائط سب کے لئے ایک سے ہوتے ہیں ' اس لئے کسی زیادتی کا اندیشہ نہیں رہتا اور اتحاد اور ربط میں بھی کوئی کمی نہیں رہتی - " مختصر یہ کہ ہر شخص چونکہ اپنے آپ کو اور سب کے حوالے کر دیتا ہے ' اس لئے وہ (در اصل) اپنے آپ کو کسی کے بھی حوالے نہیں کرتا ' اور چونکہ معاہدہ کرنے والوں میں سے کوئی ایسا نہیں ہوتا جس پر ہم کو وہ حقوق نہ حاصل ہو جائیں جو ہم خود اسے دیتے ہیں ' اس لئے ہم جتنا کھوتے ہیں اتنا ہی ہمیں واپس بھی مل جاتا ہے اور جو کچھ ہمارے پاس ہوتا ہے اسے محفوظ رکھنے کی طاقت بڑھ جاتی ہے " - انفرادی حقوق کے طرفداروں کو یوں اطمینان دلاکر روسو ان فائدوں کو بیان کرتا ہے جو انسان کو معاشرے اور ریاست کے قائم ہونے سے میسر ہوتے ہیں - یہاں پر ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ سچی سیاسی زندگی کا کس درجہ قائل تھا ' اور وہی فطری معاشرت جس کی اس نے پہلے اتنی تعریف کی تھی ' اگرچہ محض بگڑے ہوئے تمدن اور تہذیب کی ضد میں ' "معاہدۂ اجتماعی" کی تصنیف کے وقت ' یعنی جب وہ سچی سیاسی زندگی کا نقشہ کھینچ رہا ہے ' اسے کتنی حقیر معلوم ہونے لگی تھی - سیاسی معاشرے اور ریاست میں داخل ہوکر انسان اپنی فطری آزادی سے اور اس حق سے ہاتھ دھوتا ہے جو اسے ہر چیز پر جو اسے بھلی لگتی حاصل تھا - لیکن اس کے بدلے میں اسے ملکیت اور ملکیت کا

حق ملتا ہے، اور معاشرے کے ارادۂ عامہ کے سوا اس کے حقوق میں
دست اندازی کرنے والا کوئی نہیں ہوتا - یہ فائدہ خود روسو کے نزدیک اور
فوائد کے مقابلے میں بہت ادنیٰ ہے - ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ اس نے
سیاسی معاشرے کا وجود میں آنا نوع انسان کی سلامتی کے لئے ناگزیر
فرض کیا تھا - اب وہ کہتا ہے کہ " فطری حالت سے گزر کر سیاسی نظام میں
داخل ہونے سے انسان میں ایک حیرت انگیز تبدیلی ہو جاتی ہے، کیونکہ
اس کے عمل میں جبلت کی جگہ انصاف کا معیار کارفرما ہوجاتا ہے
اور اس کے افعال میں وہ اخلاقی صفت پیدا ہو جاتی ہے جو پہلے
موجود نہ تھی - اس وقت جسمانی خواہش کے بجائے فرض کا احساس،
ہوس کی جگہ، حق کا احساس، انسان کے عمل کا محرک بن جاتا
ہے، اور انسان، جو اب تک اپنے سوا کسی کا خیال نہیں کرتا تھا،
خود کو دوسرے اصولوں کے مطابق چلنے پر مجبور پاتا ہے، اور اسے نفس
کا کہنا ماننے سے پہلے عقل کے مشورے پر چلنا پڑتا ہے - اگرچہ اس حالت
میں وہ بہت سے اختیارات کھو بیٹھتا ہے جو اسے فطرت کی طرف سے عطا
ہوئے ہیں، لیکن ان کے بدلے میں اسے اتنے ہی بڑے فوائد بھی پہنچتے ہیں -
اس کے قویٰ استعمال میں آتے ہیں، اس کے خیالات وسیع، اس کے
احساسات لطیف اور اعلیٰ ہوجاتے ہیں، اس کی ساری شخصیت بلندی
کے اس درجے پر پہنچ جاتی ہے کہ اگر اس نئی حالت میں خود اس کی
زیادتیاں اور دستور کی برائیاں اسے اس کی قدیم حالت سے بھی زیادہ نیچے
نہ کر دیتیں، تو اس کا فرض ہو جاتا کہ ہمیشہ اس مبارک لمحے کو دعا
دیتا رہے جب وہ فطری زندگی کی قید سے رہا ہوا اور ایک بیوقوف اور
جاہل جانور سے ایک ذی عقل ہستی، ایک انسان بن گیا " -

اس میں شک نہیں کہ روسو کا معاہدۂ اجتماعی ایک عملی تصور
ہے، اور اس طرح ایک آن میں انسان کی کایا پلٹ جانا شاعرانہ مبالغہ
ہے - تاریخ بھی ہمیں یہ بتاتی ہے کہ سیاسی حقوق اور فرائض کا احساس
رفتہ رفتہ پیدا ہوا - لیکن تاریخ کے رو سے بھی ہم روسو پر صرف یہ اعتراض
کرسکتے ہیں کہ اس نے انداز بیان کسی قدر غلط اختیار کیا، اس کا دعویٰ
دراصل صحیح ہے - انسان کا حیوانی عنصر اسے فطرت کی طرف سے ملا ہے،
اس عنصر میں خوبیاں بھی ہیں اور خرابیاں بھی، لیکن اسی وجہ سے کہ

آدمی میں انسانی عنصر بھی شامل ہے ' اُس کے لئے حیوانی زندگی خطرناک ہو جاتی ہے ' اور خطروں سے نجات پانے کی صورت یہی ہے کہ وہ اپنے فطری عنصر کو انسانی عنصر کے ماتحت کردے ' یعنی سیاسی معاشرہ قائم کرے ' کیونکہ انسانی عنصر کو نشو و نما کے لئے جو ماحول درکار ہے وہ صرف سیاسی معاشرے میں میسر آسکتا ہے - سیاسی معاشرہ اگر ویسا نہو جیسا کہ اسے ہونا چاہئے تو انسان کا حیوانی یا فطری عنصر غالب رہتا ہے ' جسے روسو اپنی اصطلاح میں " فطری حالت کی طرف واپس جانا " کہتا ہے ' اور اصطلاح تاریخ میں یہی کیفیت حالت تنزل یا بگڑی ہوئی نشو و نما کہلائے گی - فطری عنصر کا غالب رہنا انسان کی شان کے خلاف ہے ' کیونکہ عقل اور اخلاقی احساس ' جو انسانی سیرت اور سرشت کے زیور ہیں ' ناموزوں فضا میں کبھی فروغ نہیں پاسکتے ' اور انسان کو نشو و نما کی وہ آزادی نہیں مل سکتی ' اس کے حوصلوں میں بلند پروازی کا وہ شوق پیدا نہیں ہوسکتا جو روسو ' اور نوع انسانی کے دوستوں اور قدردانوں کی نظر میں انسان کا خداداد حق ہے - سیاسی آزادی کے متعلق خیالات میں اختلاف ہوسکتا ہے اور انفرادیت کے حامی روسو پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے ریاست کو اس قدر وسیع اور ہمہ گیر اختیارات دیدئے کہ اس کی ریاست اور ہوبز کے حاکم مطلق بادشاہ میں صرف نام کا فرق رہ جاتا ہے - روسو نے واقعی ریاست کو مختار کل بنا دیا ہے ' اور ارادۂ عامہ کی فرمانروائی پر ' جو معاہدۂ اجتماعی کے بعد خود بخود قائم ہو جاتی ہے ' کسی طرح کی پابندی عاید نہیں کی گئی ہے - روسو کا دعویٰ یہ ہے کہ ارادۂ عامہ کسی کو نقصان نہیں پہنچا سکتا ' اس لئے کہ ہر شخص اپنی بھلائی چاہتا ہے اور ارادۂ عامہ صرف اس عام خواہش کا اظہار کرسکتا ہے - اس کی ریاست میں حاکم اور محکوم کا وہ فرق جو محکوموں کے حقوق کو جوکھم میں ڈال دیتا ہے ' پیدا نہیں ہوسکتا - ریاست کے تمام شہری خود ہی فرمانروا بھی ہیں اور فرمانبردار بھی ' حاکم بھی ' محکوم بھی - ریاست کا ربط جبراً قائم کیا ہوا نہیں ' شہریوں کے اپنے معاہدے کا نتیجہ ہے ' شہریوں کے امن اور اطمینان کی ذمہ دار کوئی غیر قوت نہیں ' بلکہ اغراض اور مقاصد کی وہ ہم آہنگی جو سیاسی معاشرے کے وجود میں آتے ہی لوگوں کے دلوں میں جلوہ افروز ہوجاتی ہے - روسو کی ریاست محض ظاہری اتحاد نہیں ' وہ ایک

جسم نامی ہے جس کے اجزا کل میں محو ہوجاتے ہیں - اس کے مدنظر یہ نہیں ہے کہ فرد اور معاشرے یا ریاست کے درمیان حقوق اور اختیارات کی تقسیم کرکے کوئی نازک توازن قائم کرے ' بلکہ وہ ریاست میں کامل جسم نامی کے اوصاف پیدا کرنا چاہتا ہے - " جس طرح فطرت ہر انسان کو اپنے اعضا پر پورا اختیار دیتی ہے ' اسی طرح معاہدۂ اجتماعی سیاسی معاشرے کو اپنے تمام اراکین پر کامل اختیار دیتا ہے ' اور اسی اختیار کو ہم فرماں روائی کہتے ہیں ' جب ارادۂ عامہ اس کا رہبر ہو " - ارادۂ عامہ کے حامل اور ریاست کے فرماں روا خود شہری ہوتے ہیں ' اس لئے روسو انہیں کسی طرح سے پابند کرنا مہمل سمجھتا ہے - اس کے نزدیک یہ اندیشہ بھی بیجا ہے کہ شہری ایسا طرز عمل اختیار کریں گے جس سے خود انہیں نقصان پہنچے - دراصل اس کا منشا یہ ہے کہ چونکہ ریاست ایک نامی جسم ہے ' اس لئے شہریوں کے کوئی ایسے حقوق نہ ہونا چاہئیں ' فرماں روائی پر کوئی ایسی قید نہ ہونا چاہئیے ' جس سے ریاست کی نشو و نما میں خلل پڑسکے اور اس کے وجود میں آنے کا مقصد فوت ہوجائے -

اور مسائل کی طرح اس میں بھی روسو نے واقعیت اور عینیت کی ایسی آمیزش کردی ہے جس نے خود اسے اور اس کے اکثر پیرووں کو غلط فہمی میں ڈال دیا - اس کا یہ نظریہ کہ ریاست ایک جسم نامی ہے بالکل صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے ' اور فرد اور جماعت میں جو ربط وہ پیدا کرنا چاہتا تھا اس کی اہمیت اور ضرورت ظاہر ہے - لیکن اغراض کی وہ ہم آہنگی ' مقاصد کی وہ یکجہتی جو روسو نے فرض کی ہے سیاسی زندگی کا پہلا قدم نہیں ہے بلکہ ترقی اور نشو و نما کی آخری منزل ' کمال کا انتہائی درجہ - روسو نے ہر اس حالت کو جو اس کے سیاسی فلسفے کے مطابق نہ ہو ' معاشرے اور ریاست کی بگڑی ہوئی شکل قرار دے کر بحث سے خارج کردیا ہے ' اگرچہ وہ خود بھی محسوس کرتا ہے کہ سیاسی اخلاق کا اس بلندی پر قائم رہنا جس پر وہ اسے دیکھنا چاہتا تھا بہت دشوار ہے - اس کا سیاسی فلسفہ ایک بہت اعلیٰ معیار ہے ' جس پر ہر قوم کو اپنا سیاسی نظام جانچتے رہنا چاہئیے ' لیکن اس معیار کے حصول کو قبل از وقت ممکن سمجھ لینا بڑی خرابی کا باعث ہوسکتا ہے - روسو پر اس کا الزام نہ لگانا چاہئیے کہ اس نے اپنے تخیل کو دنیا کے جزوی

" واقعات " کا پابند نہیں کیا - اس کی غلطی یہ تھی کہ اس نے واقعیت اور عملیت کی درمیانی کڑیاں توڑ دیں -

روسو سے پہلے بھی سیاسی فلسفیوں نے قوم کی فرماں روائی کا دعویٰ کیا تھا - ریاست کو ایک جسم نامی قرار دینے میں بھی اس نے کوئی جدت نہیں کی - لیکن اس سے پہلے کوئی بھی جمہوریت کا سچا معتقد نہیں تھا ' کسی کو اس کا یقین نہیں تھا کہ عوام ' یعنی سیدھے سادے غیرمہذب لوگ ' ریاست کا بیڑا پار لگاسکتے ہیں - یہ عقیدہ روسو کے دل میں سوئٹسرلینڈ کی سیاسی زندگی نے پیدا کیا اور روم اور یونان کی تاریخ کے مطالعے نے اسے اور پختہ اور گہرا کردیا - لیکن اس عقیدے کا انحصار ایک اور نظریے پر ہے جسے روسو کے ذہن کی خاص ایجاد اور اس کے فلسفے کا جوہر سمجھنا چاہئے ' اور وہ اس کا " ارادۂ عامہ " کا نظریہ ہے - روسو نے کہیں ارادۂ عامہ کی تعریف وضاحت سے نہیں کی ہے ' مگر ہمیں معلوم ہوجاتا ہے کہ ان جبلی خواہشوں اور حوصلوں کی طرح جو فطرت نے ہر نامی جسم کو دئے ہیں ' ریاست بھی بہ حیثیت ایک جسم نامی کے ایک ارادہ رکھتی ہے ' جو ایک غیر محسوس طریقے سے اس کو خطروں سے بچاتا اور منزل مقصود کی طرف مائل کرتا ہے - شہری اس سیاسی جسم نامی کے اجزا ہیں ' اس لئے وہ ارادۂ عامہ کے حامل ہوتے ہیں - " جب تک کہ انسانوں کی ایک متحد جماعت اپنے آپ کو ایک جسم سمجھتی رہے ' اس کا عام حفاظت اور بہبودی کے متعلق ایک ارادہ رہتا ہے - اس وقت ریاست کے تمام قویٰ چست اور سادہ ہوتے ہیں اور اس کے سیاسی اصول صاف اور روشن - اس میں اغراض کی پیچیدگیاں اور تضاد نہیں پایا جاتا - عام مفاد حاصل کرنے کی صورت ہر جگہ بالکل واضح ہوتی ہے اور اسے دریافت کرنے کے لئے صرف تھوڑی سی عقل سلیم درکار ہوتی ہے " - لیکن اگر سیاسی زندگی کا معیار پست ہو جائے اور انفرادی اغراض کے سوا ریاست کا اور کوئی رہبر نہ ہو ' تو ارادۂ عامہ بگڑتا نہیں اور معدوم نہیں ہو جاتا - وہ ہمیشہ ایک سا رہتا ہے اور ہمیشہ خالص ' ہمیشہ شہریوں کو صحیح رستے پر چلاتا ہے اور عام مفاد کی طرف مائل کرتا ہے - اگر وہ ظاہر نہ کیا جائے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ شہریوں کے دل میں موجود نہیں - وہ صرف معطل ہو جاتا ہے ' کیونکہ اس کا سننے اور ماننے والا کوئی نہیں ہوتا - روسو نے

خود یہ بات صاف طور پر کہی نہیں ہے ' لیکن اس کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ریاست اور ارادۂ عامہ ایک ساتھ وجود میں آتے ہیں ' اور جب تک ریاست نیست و نابود نہ ہو جائے ' اس میں ارادۂ عامہ موجود رہتا ہے - گویا دونوں کا تعلق جسم اور جان کا سا ہے -

ارادۂ عامہ کا نظریہ پیش کر کے روسو نے قوموں اور ریاستوں کی تاریخ کو زندہ کر دیا اور ان کی جد و جہد کی ایسی روشن اور ہمت افزا تعبیر کر دی جو محض تاریخی مطالعے یا وطن پرستی کے برتے پر نہیں کی جاسکتی تھی - لیکن اس نے اپنے نصب‌العین کو عملی صورت دینے کی کوشش بھی کی اور اس میں اسے سخت ناکامی ہوئی - اس کا یہ فرض کرنا کہ ہر مسئلے کے متعلق ارادۂ عامہ معلوم کیا جاسکتا ہے خود ایک غلطی تھی ' اسے معلوم کرنے کی تدبیریں بتا کر اس نے اپنے فلسفے کو مضحک بنا دیا - ارادۂ عامہ ہر شہری کے دل میں ایک پاک جذبے کی شکل میں ہر وقت موجود ہوتا ہے ' لیکن شہری خواہ کتنے ہی نیک نیت اور نیک سیرت ' جوش حمیت اور جوش ایثار سے معمور ہوں ' وہ ہر معاملے میں محض اپنی ذاتی رائے دے سکتے ہیں ' اور اس کا ہمیشہ امکان رہتا ہے کہ ان کی رائے غلط ہو - رائے شماری کے ذریعے سے ارادۂ عامہ کسی صورت سے دریافت کیا ہی نہیں جاسکتا ' اس کا اقلیت اور اکثریت کی رائے سے کوئی تعلق نہیں اور نہ اس کا کسی ایک مسئلے پر اظہار ہوسکتا ہے - وہ تاریخ کے خزانے میں ایک بیش بہا جوہر کی طرح محفوظ رہتا ہے اور اسی کو مل سکتا ہے جو صدق دل اور خلوص سے اس کو تلاش کرے - روسو کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ اگر شہریوں کی نیت بری ہو ' ریاست میں فرقے پیدا ہو جائیں اور ذاتی اغراض ریاست کی ضروریات سے زیادہ اہم سمجھی جانے لگیں تو ریاست کا ترقی کرنا اور اپنے مقاصد حاصل کرنا مشکل ہو جائےگا - لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ '' اگر شہری کافی معلومات حاصل کرنے کے بعد ' مگر ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کئے بغیر کوئی فیصلہ کریں تو چھوٹے چھوٹے اختلافات کی کثیر تعداد کا فرق نکال کر ارادۂ عامہ ہمیشہ معلوم ہوسکتا ہے '' یا یہ کہ '' مجلسوں میں جتنی ہم‌آہنگی ہو ' یعنی رائے شماری سے جس قدر اتفاق رائے ظاہر ہو ' اسی قدر ارادۂ عامہ غالب رہتا ہے '' - ارادۂ عامہ ریاست اور سیاسی معاشرے کا رہبر ہوتا ہے '

مگر یہ کہنا محض ابلہ فریبی ہے کہ " جو شخص ارادۂ عامہ کی فرماں برداری سے انکار کرے اسے باقی سب فرماں برداری پر مجبور کریں گے ' جس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ آزاد ہونے پر مجبور کیا جائے گا " - اسی طرح روسو نے ایک جگہ اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص عام رائے کو اپنے خلاف پائے تو اسے سمجھنا چاہئے کہ اس نے ارادۂ عامہ کی نسبت غلط اندازہ لگایا ہے ' اور اس کی رائے مان لی جاتی تو وہ خود اس کے حقیقی ارادے کے خلاف ہوتی ' [۱] اور اس لحاظ سے وہ آزاد نہ ہوتا ' کیونکہ اسے آزادی صرف ارادۂ عامہ کی فرماں برداری سے حاصل ہوسکتی ہے - ایسی منطقی بازیگری روسو کے فلسفے کی شان کے بہت خلاف ہے اور اگر اس کے ذہن میں واقعیت اور عملیت میں امتیاز کرنے کی صلاحیت ہوتی تو اسے ایسی دلیلوں سے کام لینے کی ضرورت نہ پڑتی - اختلاف رائے خلوص کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے ' اس میں کوئی اندیشے کی بات نہیں - غلطیاں کرنا اور بھٹکنا آزادی کی شرط ہے ' کیونکہ اس کے بغیر تجربے کا وہ ذخیرہ فراہم نہیں کیا جاسکتا جو آزادی کو ایک حقیقت بنانے کے لئے ناگزیر ہے - لیکن روسو کی عینیت پرستی او رومانیت نے اسے گوارا نہ کیا کہ انسان کسی اعلیٰ مصلحت کی بنا پر بھی اپنی اصل سے دور اور عملی زندگی کی کسی نعمت سے محروم رکھا جائے -

جہاں تک سیاسی نظام کا تعلق ہے ' روسو کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ریاست چھوٹی ہونا چاہئے - جب تک اس پر عمل نہ کیا جائے اس کی اور تجویزیں سب بیکار ہو جاتی ہیں - رسم پوری کرنے کے لئے اس نے حکومت کے مختلف طریقوں پر بحث کی ہے ' اور جا بجا موں تس کیو کی نقل کر کے یہ بھی ظاہر کیا ہے کہ وہ سیاسی مسائل کے اس پہلو سے غافل نہیں جس کی طرف موں تس کیو نے توجہ دلائی تھی - مگر یہ سب محض دکھانے کے لئے ہے - روسو کا دل اس نظام اور انہیں سیاسی اصولوں میں اٹکا ہے جو یونان اور روما میں رائج تھے - اس کے نزدیک فرماں روائی کا حق نہ کسی کو دیا جاسکتا ہے نہ کوئی اس میں حصہ لگاسکتا ہے '

[۱]—ہر شہری روسو کے نزدیک حقیقت میں وہی چاہتا ہے جو ارادۂ عامہ چاہتا ہو ' اور ارادۂ عامہ سے بے جانے یا جان بوجھ کر اختلاف کرنا گویا اپنے اصلی مقصد سے دور ہو جانا ہے -

شہری اگر اس مقدس حق کو اپنے ارادے سے محدود کردیں تو وہ بنیادی معاہدہ جس نے ان سب کو ایک ریاست اور سیاسی معاشرے کی شکل دی تھی خود بخود ٹوٹ جاتا ہے اور وہ پھر منتشر افراد ہوکر رہ جاتے ہیں۔ فرض فرماں‌روائی کی تمام شرائط پوری کرنا شہریوں کا فرض ہے اور اس فرض سے وہ کسی حالت میں سبکدوش نہیں ہوسکتے، خواہ وہ حکومت کا کوئی طریقہ بھی اختیار کریں۔ فرماں‌روائی کا سب سے اہم فرض قانون وضع کرنا ہے، اور قانون روسو کے نزدیک احکام نہیں بلکہ "اتحاد کے ضابطے" ہیں جنھیں وہی لوگ وضع کرسکتے ہیں جو اس اتحاد میں ارکین کی حیثیت سے شریک ہوں۔ قانون کا تعلق صرف کلی اصولوں سے ہوتا ہے، جزوی معاملات سے فرماں‌روا کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر حکومت اس قسم کی جمہوریت ہو جیسے کہ ایتھنز میں تھی، یعنی اگر شہری حاکم بھی ہوں، تو وہ جزوی امور میں بھی حاکموں کی حیثیت سے احکامات جاری کرسکتے ہیں۔ قانون وضع کرنے کے علاوہ فرماں‌روا کا ایک اور فرض یہ ہے کہ حکومت کا طریقہ معین کرے۔ روسو نے لوک کی طرح حاکم شخص یا جماعت اور فرماں‌روا، حکومت اور ریاست میں فرق کیا ہے، مگر وہ لوک کے اس نظریے سے اتفاق نہیں کرتا کہ حاکموں اور محکوموں میں معاہدہ ہوتا ہے اور حکومت ایک قسم کی امانت ہے جو قوم کی طرف سے کسی خاص شخص یا جماعت کے سپرد کی جاتی ہے۔ روسو ایسے نظام کو معاہدۂ اجتماعی کی خلاف ورزی سمجھتا ہے جس میں قوم کی فرماں‌روائی بلاواسطہ نہ ہو، اور حکومت کا حق، جس میں لوک نے قانون سازی کو بھی شامل کیا ہے، قوم کی رضامندی یا خواہش سے بھی کسی کو نہیں دیا جاسکتا۔ روسو کے اصول کے مطابق قوم حاکم مقرر کرتی ہے، اور تمام وہ اصول اور قاعدے تجویز کرتی ہے جن پر حاکموں کو عمل کرنا چاہئے۔ جس طرح فرماں‌روا جزوی مسائل پر رائے نہیں دے سکتا، اسی طرح حاکم کلی قانون نہیں بنا سکتے۔ ان کا کام صرف قانون پر عمل کرنا اور مخصوص مسائل میں ان کے مطابق فیصلہ کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ روسو اس تقسیم عمل کو بھی رد کر دیتا ہے جس کے لحاظ سے حکومت کے تین وظائف ہوتے ہیں، مقننہ، عدالت اور عاملہ۔ مونٹس‌کیو نے قومی آزادی کو اس پر منحصر کیا تھا کہ مقننہ، عدالت اور عاملہ کے اقتدار میں توازن قائم رہے، لیکن روسو اس سے بھی مطمئن نہیں۔ وہ حاکموں

کی طرف سے بہت بدظن ہے اور اس کے نزدیک قوم کی فلاح اسی میں ہے کہ وہ ان سے بازپرس کرتی رہے اور ان کے دل میں ذاتی اغراض کو فرائض کے احساس پر غالب نہ آنے دے - اس سلسلے میں وہ رومی دستور کے چند اداروں پر بحث کرتا ہے جن کا مقصد حاکموں کو قابو میں رکھنا تھا ' اور اس کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قوم کو ایسے ہی ادارے قائم کرنا چاہئیں - نمائندوں کے ذریعے سے آزادی کی حفاظت کرنے کا بھی روسو قائل نہیں - اسے یقین ہے کہ اگر یہ طریقہ بہت ناقص نہ ہوتا تو یونان اور روما کے مدبر اسے ضرور کام میں لاتے - نمائندگی کے رواج کو وہ نظام جاگیری کا ایک ترکہ سمجھتا ہے ' اور اس وجہ سے اس کی نظروں میں اس رواج کی وقعت اور بھی گھٹ جاتی ہے ' یہاں تک کہ انگلستان کا دستور اور نظام نمائندگی بھی اسے پسند نہیں - اس کی رائے میں انگریز صرف اس تھوڑی سی مدت کے لئے صحیح معنوں میں آزاد ہوتے ہیں جب وہ اپنے نمائندوں کا انتخاب کرتے ہیں ' " اور اپنی آزادی کے لمحوں کو وہ جس طرح استعمال کرتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی قابل ہیں کہ ان کی آزادی چھین لی جائے "- لیکن روسو دراصل اس غلط فہمی میں تھا کہ نمائندے محض جمہور کی کاہلی اور آرام طلبی کی وجہ سے منتخب کئے جاتے ہیں ' اور اسی بنا پر اس کی یہ رائے قائم ہوئی کہ "جس وقت کوئی قوم نمائندے مقرر کرتی ہے وہ آزاد نہیں رہتی ' بلکہ یہ کہنا چاہئے فنا ہو جاتی ہے "- واقعات کی شہادت اس کے بالکل خلاف ہے - دنیا میں شاید ہی کبھی ایسا ہوا ہو کہ نمائندے منتخب کرنے کی رسم کاہلی یا آرام طلبی کے سبب سے اختیار کی گئی ہو - ہر قانون کے متعلق پوری قوم کی رائے لینا عملاً ناممکن ہے ' اور پھر ہر شخص ہر معاملے میں رائے دینے کا اہل بھی نہیں ہوتا ' اس لئے قوم میں سے ایسے لوگ جو معتبر ' ہوشیار اور سمجھدار ہوں اور جن کے خیالات سے قوم کی اکثریت کو اتفاق ہو نمائندگی کے لئے منتخب کرلئے جاتے ہیں - خواہ نمائندے جزوی امور میں کوئی خاص رائے دینے کے پابند کئے جائیں یا نہ کئے جائیں ' جمہور کی کثرت تعداد ایک ایسی دشواری ہے جو ان کی بلا واسطہ فرماں روائی کو ناممکن کردیتی ہے ' اور نمائندوں کے ذریعہ سے رائے ظاہر کرنے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں رہتا - اور اگر قوم میں ذرا بھی سیاسی حس اور امورعامہ سے دلچسپی ہے تو نمائندوں کا توسط اختیار کرنے سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہو

سکتا - روسو نے یہ فرض کرکے کہ جس طرح قوم فرماں روائی سے دستبردار نہیں ہوسکتی ویسے ہی وہ اسے نمائندوں کے ذریعے سے عمل میں نہیں لا سکتی، نمائندگی کے رواج کو اپنے نزدیک اصولاً غلط ثابت کردیا ہے، لیکن اگر قوم اپنے معاملات کی طرف سے بےپروا نہ ہو تو نمائندوں کے دغا دینے کا کوئی اندیشہ نہیں، اور وہ اس پر مجبور ہوں گے کہ رائے عامہ اور ارادۂ عامہ کا اظہار کریں - زیادہ خطرہ تو ان ریاستوں میں ہوتا ہے جہاں ایتھنز کی جمہوریت کی طرح عوام خود حکومت کرتے ہیں؛ اور وہ لوگ جن کے حوصلے قومی نمائندے بننے سے پورے ہوجاتے عوام کو جا اور بےجا طریقوں پر اپنے اثر میں لانے کی کوشش کرتے ہیں - روسو نے اگر ذرا غور کیا ہوتا تو نمائندگی کے رواج کی مصلحت اس کی سمجھ میں آجاتی، کیونکہ انگلستان میں بھی قوم کے بہت سے ایسے نمائندے تھے جو اسے فائدہ پہنچا رہے تھے اور جن کی جد و جہد کا محرک وہی ارادۂ عامہ تھا جس کی حکمرانی روسو کا نصب العین تھی - لیکن روسو صرف اپنے زمانے کی تہذیب سے بیزار نہیں تھا بلکہ تمام سیاسی نظام سے بھی، اور قدیم رومی اور یونانی مثالیں ایسی دل فریب تھیں کہ اپنے زمانے کی دشواریوں کو حل کرنے کے لئے روسو نے ان کی نقل کرنے کے سوا اور کوئی تجویز پیش کرنا ضروری نہیں سمجھا - ایک اعلیٰ سیاسی معیار، سادی زندگی، اخلاقی فضائل کی سچی قدر، اس کے ساتھ چھوٹی ریاستیں جن میں شہری خود فرماں روائی کے فرائض انجام دےسکیں اور حاکموں پر نگرانی کرسکیں، یہ اس کے نزدیک سیاسی فلاح کی صحیح تدبیریں تھیں -

فرد اور معاشرے کا ربط قائم رکھنے کے لئے مذہب بھی بہت ضروری ہوتا ہے، اور روسو نے اسے نظرانداز نہیں کیا - وہ رومی کلیسا کے نظام اور مذہب کی اس شکل سے جو عیسائیت نے یورپ میں اختیار کی تھی بہت نفرت کرتا تھا، اور اس وجہ سے اس نے مذہب کے مسئلے پر بالکل نئے نقطۂ نظر سے غور کیا اور اس کے متعلق ایک بالکل نیا نظریہ پیش کیا ہے - قدیم زمانے کے مذہب معاشرے میں ربط تو پیدا کرتے تھے، مگر ان میں تنگ نظری بہت تھی، غیروں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا ان کی تعلیم میں شامل نہیں تھا اور وہ خدا کی سچی پرستش کو مہمل رسموں کے پردے میں چھپا کر لوگوں کو اوہام پرست بنا دیتے تھے - قدیم مذہبوں کی جگہ دین عیسوی نے لی تو پرانی خرابیاں سب باقی رہیں اور بہت سی نئی خرابیاں پیدا ہوگئیں - عیسائیت نے ایک طرف

تو اس کی تعلیم دی کہ دین اور دنیا ' سیاسی اصول اور مذہبی عقیدے جداگانہ چیزیں ہیں ' جس سے لوگوں کے دلوں میں سیاسی فرائض کی اہمیت بہت گھٹ گئی ' اور دوسری طرف ریاست کے مدمقابل ایک کلیسائی نظام قائم کیا جو قوت اور اقتدار میں یورپ کی تمام ریاستوں سے بڑھ کر تھا - روسو فطرتاً کسی خاص مذہب کی پیروی سے معذور تھا ' اس نے خود بغیر اپنے اصلی عقیدے کو بدلے ہوئے دو بار تبدیل مذہب کی ' اور جس روحانی تسلی کی اسے تلاش تھی وہ کسی مذہب میں نہیں حاصل ہوسکتی تھی - اس لے اپنی تسکین قلب کے لئے ایک نیا فلسفۂ حیات بنایا تھا ' جسے اس کے جوش عقیدت نے ایک مذہب کی شکل دیدی تھی ' اور اسی کی اس نے اپنے سیاسی فلسفے میں ترجمانی کی ہے - مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں ' ایک ذاتی ' دوسرا معاشرتی - ذاتی مذہب کے عقائد بشرطیکہ وہ انسان کو ایک ناقص شہری نہ بنا دیں ' فرماں‌روا کے دائرۂ اثر سے باہر ہیں ' اور ریاست ان میں دخل دینے کی مجاز نہیں ' کیونکہ معاہدۂ اجتماعی فرماں‌روا کو جو اختیارات دیتا ہے وہ مفاد عامہ کے معاملات تک محدود ہیں - لیکن اسی ذاتی مذہب کے ساتھ ایک سیاسی یا معاشرتی مذہب بھی ضروری ہے ' جس کے عقائد طے کرنا فرماں‌روا کا فرض ہے - یہ عقائد دراصل بالکل مذہبی عقیدوں کی طرح نہ ہونے چاہئیں ' بلکہ '' نیک چال چلن کے عقائد '' ' جن کے بغیر اچھا یا فرماں‌بردار شہری ہونا ناممکن ہے - ریاست کو اس کا اختیار نہ ہونا چاہئے کہ ہر شخص کو اس سیاسی مذہب کے تسلیم کرنے پر مجبور کرے ' لیکن وہ انکار کرنے والوں کو ملک بدر کرسکتی ہے ' اس بنا پر نہیں کہ وہ مشرک یا منافق ہیں ' بلکہ اس بنا پر کہ وہ خلوص کے ساتھ قانون اور انصاف کے قائل نہیں ہوسکتے اور ان سے یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ ضرورت کے وقت ریاست پر جان و مال نثار کرسکیں گے - سیاسی مذہب کے عقیدے بہت سادے اور سلجھے ہوئے ہونا چاہئیں ' اور تعداد میں بہت کم - خدا کی ذات ' اس کی قدرت ' انصاف اور علم غیب پر ایمان لانا ' موت کے بعد زندگی ' نیکی اور بدی کا اجر ' اور معاہدۂ اجتماعی کے تقدس کا معتقد ہونا کافی ہے - نواہی میں صرف ناروادادی ہونا چاہئے ' کیونکہ یہ بڑی فتنہ انگیز چیز ہے -

روسو نے اپنے نزدیک مذہب کا مسئلہ اس طرح طے کر دیا ہے کہ دین اور دنیا دونوں کے تقاضے پورے ہوجائیں - لیکن سیاسی مذہب ' خواہ وہ کتنا ہی سادہ اور سلجھا ہوا ہو ' یقیناً ذہنی تشدد کا ایک بہانہ ہوجائیگا ' اور اس لئے روسو کے سیاسی مذہب اور کلیسا کے اس نظام میں جس سے وہ نالاں تھا صرف نام کا فرق رہ جاتا ہے - پھر بھی روسو کا کلیسا کو نظام معاشرت سے خارج کردینا مصلحت وقت کے لحاظ سے بہت مناسب تھا - مذہبی رہنماؤں اور اداروں سے لوگ عام طور پر شاکی تھے ' یورپ کی اکثر ریاستوں میں کلیسا کی بیجا طرف داری کی جاتی تھی اور اس کے علاوہ کلیسا ذہنی آزادی اور ترقی میں حائل ہو رہا تھا - سیاسی مذہب کی تجویز تو کہیں پسند نہیں کی گئی اور اسے عمل میں لانے کی صرف ایک مرتبہ فرانسیسی انقلاب کے زمانے میں کوشش ہوئی ' لیکن روسو کے اس عقیدے کا بہت چرچا ہوا کہ مذہب ایک ذاتی چیز ہے اور اس کا انحصار ایسے جذبات پر ہے جو اداروں اور رسموں سے بے نیاز ہیں - " معاہدۂ اجتماعی " میں روسو نے اس عقیدے کو تفصیل سے نہیں بیان کیا ہے اور اس کا اثر بھی سیاسیات سے زیادہ یورپ عام کے فلسفۂ حیات اور ادب پر ہوا - پھر بھی ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ سیاسی ذہنیت میں ہیجان اور تعمیری حوصلے پیدا کرنے کے علاوہ روسو نے مذہب کو لوگوں کے تصور میں ایک نیا رنگ دیدیا ' کیونکہ رومانیت کی تحریک اسی کی تصانیف کے ساتھ شروع ہوتی ہے -

روسو کے سیاسی فلسفے پر نکتہ چینی کرنے کی بہت گنجائش ہے ' اور اگر کوئی چاہے تو اسے بالکل مہمل اور اس کے نظریوں کو ایک دوسرے کی ضد ثابت کرسکتا ہے - لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ روسو کا اتنا گہرا اثر کیوں پڑا - اگر ہم فرانسیسی انقلاب کو محض مجنونانہ فعل قرار دیں تب بھی یہ ایک معمہ رہ جاتا ہے کہ کانٹ [۱] جیسا فلسفی ' گوئٹے [۲] جیسا شاعر ' فشٹے [۳] جیسا قوم پرست ' روسو کا معتقد کیونکر ہوا - روسو دراصل فطرت کا ایک معجوبہ تھا - ہمیں اس کے سیاسی فلسفے پر

---

[۱]—Kant

[۲]—Goethe

[۳]—Fichte

تنقید کرتے وقت یہ ضرور یاد رکھنا چاہئے کہ اس نے سیاسی مسائل پر بحث ایک عالم کی حیثیت سے نہیں کی بلکہ اس شخص کے نقطۂ نظر سے جو آوارہ گردی کرتا رہا تھا ' دن رات خیالی باتوں میں محو رہا تھا ' جو ہمجلسوں کی قدردانی سے مایوس ہوگیا تھا اور مناظر فطرت سے محبت کرکے دل کا شوق پورا کرتا رہا تھا - غریبوں کی مصیبتیں دیکھ کر اسے غربت سے لگاؤ پیدا ہو گیا ' مبلغوں کے ساتھ رہ کر اسے دکھاوے کے مذہب اور مذہبی اختلافات کی حقیقت معلوم ہوگئی اور اپنا بچپن اور تعلیمی زمانہ یاد کرکے اس نے تعلیم کا نیا اصول ایجاد کیا ' جس میں بچوں کا زیادہ احترام مدنظر ہے اور ان کی طبیعت کی افتاد کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے - سیاسیات کی عملی اور فلسفیانہ باریکیوں کی طرف سے اس نے بہت بے توجہی برتی ' تاریخ کو اس نے اظر انداز کیا ' اور اپنے عہد کی زندگی کا مطالعہ بالکل فضول سمجھا ' اس لئے کہ یہ سب باتیں اس کے اصل مقصد سے دور تھیں - وہ اصلاح نہیں چاہتا تھا ' اس کی آرزو تھی ایک ایسا شدید انقلاب پیدا کرنا جو لوگوں کی طبیعتوں کو بدل دے ' اور انہیں ان مصیبتوں سے نجات دلائے جن میں انہوں نے اپنے آپ کو مبتلا کردیا تھا - ایسی صورت میں روسو کے متعلق صرف ایک سیاسی فلسفی کی حیثیت سے بحث کرنا ' جیسا اس کے انگریزی نقادوں نے کیا ہے ' صحیح نہیں - سیاسی حوصلے اور نصب‌العین محض علم کی بنیاد پر نہیں قائم کئے جاسکتے - اگر روسو کی علمی غلطیوں نے یورپ کی سیاسی زندگی میں نئی اُمنگیں پیدا کردیں ' اور سیاسی جد و جہد میں نئی جان ڈال دی تو وہ نہایت مفید غلطیاں تھیں -

روسو کا اثر لوگوں کے جذبات پر سب سے زیادہ فرانس میں ہوا ' اس کے سب سے قابل‌قدر علمی پیرو اور اس کے نظریوں کے مفسر جرمنی میں کانت ' فشتے اور ہیگل [۱] تھے ' اور انگلستان میں بہت دن بعد گرین [۲] بریڈلے [۳] اور بوزین کوئٹ [۴] ہوئے - فرانس میں جس طرح سے روسو کی تعلیم کا چرچا ہوا اور اس کا جو غلط استعمال

Kant, Fichte, Hegel—[۱]

Green—[۲]

Bradley—[۳]

Bosanquet—[۴]

کیا گیا وہ اس کے حق میں بہت مضر تھا ' اور اس نے متین اور محتاط لوگوں کو روسو کی طرف سے بہت بدظن کر دیا - روسو کی تعلیم گلی کوچوں کے فتنہ انگیز مقرروں اور مدبروں کی خاص چیز سمجھی جانے لگی ' اور اس پر ان خون ریزیوں کا بھی الزام لگایا جانے لگا جن کی بدولت فرانسیسی انقلاب کو ' جو بڑی امیدوں کے ساتھ شروع ہوا تھا اور جس سے یورپ کے تمام روشن خیال لوگوں کو بہت ہمدردی تھی ' بے لگام اور بیباک قومی فرماں روائی کی ایک عبرتناک مثال بن گیا - انقلاب کے بعد نپولین کی جنگوں نے یورپ کی اکثر قوموں میں فرانس کی طرف سے ایک دلی نفرت پیدا کردی ' جس طرح پہلے انقلابیوں کی زیادتیوں اور خصوصاً لوئی سیزدھم کے قتل نے بادشاہوں اور شرفا کو اس کا دشمن بنا دیا تھا - روسو کی اصلی تعلیم سے نہ انقلاب کی خون ریزیاں جائز ثابت کی جاسکتی تھیں نہ نپولین کی وہ لڑائیاں جنھوں نے بہت سی قوموں کی آزادی چھین لی اور سب کو مصیبت میں ڈال دیا - روسو خود قتل و خون ' بلکہ ہر قسم کے تشدد کے خلاف تھا ' اور آزادی کو سب سے بڑی نعمت سمجھتا تھا - اس وجہ سے مین انقلاب کے زمانے میں بھی اسے فرانس کے باہر کانٹ اور فشٹے جیسے قدرداں ملے ' اور پھر جب انقلاب کا دور ختم ہوگیا اور قدامت پسند مدبروں نے صرف فرانس میں بادشاہی نہیں قائم کردی بلکہ ان نئے خیالات کی جگہ جو انقلاب نے رائج کردئے تھے پرانا شاہ پرستی اور حکومت پرستی کا فلسفہ جبراً تسلیم کرانا چاہا تو آزادی اور قومی فرماں روائی کے بہت سے حامی پیدا ہوگئے اور سیاسی اصلاح کی ایک عام تحریک شروع ہوگئی جو زیادہ سلجھے ہوئے اور محتاط لوگوں کے ہاتھ میں تھی -

دوسرا باب

عینی فلسفی

۱ — برک

روسو کی تصانیف کے بعد یورپ کی سیاسی زندگی میں دو انقلابوں نے تہلکہ مچادیا - ان میں لوک اور روسو کی تعلیم کو عمل میں لانے کی کوشش بھی تھی اور اسی کے ساتھ ان کی تعلیم کی آزمائش بھی - پہلا انقلاب امریکہ کی نو آبادیوں کا انگلستان سے علیحدہ ہوکر اپنی متحدہ ریاست قائم کرنا تھا اور دوسرا فرانس کا انقلاب عظیم تھا - ان دونوں انقلابوں کے سبب اور نتیجے سے یہاں بحث نہیں ' لیکن دونوں میں اس فلسفے نے جس میں قوموں اور افراد کے حقوق کی حمایت کی گئی تھی پرانے نظام کے خلاف ایک نعرۂ جنگ کا کام دیا ' اور وہ نئی سیاسی زندگی کی بنیاد بنایا گیا - امریکہ کے باشندے نسل اور ذہنیت کے اعتبار سے انگریز تھے ' ان کے لئے لوک کے فلسفے نے ڈھال اور تلوار کا کام دیا - فرانس میں روسو کی تعلیم حاوی رہی - امریکی نوآبادیوں اور انگلستان کے درمیان جو اختلافات تھے وہ پہلے قانونی اور دستوری معاملات تک محدود رہے ' جب جنگ کی نوبت آگئی تو انقلابیوں نے ان حقوق کی آڑ لی جو لوک کے فلسفے میں معاہدۂ اجتماعی کے رو سے رعایا کو حاصل تھے ' اور جن کی بنا پر انگلستان میں ۱۶۸۸ کا انقلاب حق بجانب ثابت کیا گیا تھا - لوک کے علاوہ امریکی نوآبادیوں کے رہبروں پر موں‌تس‌کیو کا بھی کافی اثر تھا ' لیکن یہ اس وقت ظاہر ہوا جب امریکہ کا رشتہ انگلستان سے ٹوٹ گیا اور ایک نیا نظام قائم کرنے کا سوال پیش ہوا - فرانسیسی انقلاب کے اصولوں کا سرچشمہ روسو کی تصانیف تھیں اور اساسی قانونوں میں بھی بظاہر روسو کی تعلیم ہی کی پیروی کی گئی ' لیکن امریکہ کا انقلاب اُس کے چند سال پہلے ہوا تھا اور سیاسی حقوق کو دستوری شکل دیتے وقت امریکہ کی مثال سے کافی سبق حاصل کیا گیا - امریکی انقلابیوں نے ان

زیادتیوں سے پڑھیز کیا جن کی وجہ سے یورپ میں ہر جگہ لوگ فرانسیسی انقلابیوں کے دشمن ہوگئے ' پھر بھی کچھ اس سبب سے کہ امریکہ اور یورپ میں فاصلہ بہت تھا ' کچھ اس لئے کہ امریکہ میں زیادہ تر پرانے اصول دھرائے گئے تھے اور وہاں کوئی ایسی شخصیت نہیں تھی جو انقلاب کے نظری اور عملی مسائل کا علمی اور ادبی حلقوں میں چرچا کرسکے ' یورپ پر زیادہ اثر فرانسیسی انقلاب کا ہوا ' اور وہی فلسفہ جسے روسو نے اپنی تصانیف میں بیان کیا تھا بحث کا موضوع رہا -

فرانس کے سیاسی تجربوں پر حملے ہر طرف سے ہوئے ' لیکن سب سے شدید حملہ ایک مدبر اور مصلف کا تھا جس نے امریکی انقلابیوں کی بہت جوش و خروش سے حمایت کی تھی ' جو مظلوموں کا مخلص دوست اور مددگار تھا اور انسانیت کا سچا خیرخواہ - ایڈمنڈ برک [1] کا شمار دراصل مدبروں میں ہونا چاہئے ' نظریۂ سیاست میں دخل دینے پر اسے فرانسیسی انقلاب نے مجبور کیا ' لیکن انقلابی تعلیم کی مخالفت میں اس نے جو اصول اور معیار پیش کئے وہ ایک اعلی سیاسی قدر رکھتے ہیں - فلسفے کی خیالی بحثوں سے اس کو عداوت تھی اور اس وجہ سے ہمیں اس کی تقریروں اور تصانیف میں ایسا فلسفیانہ نظام تلاش نہ کرنا چاہئے جو منطق کے رو سے محکم ہو ' یا جس میں خیالات کا سلسلہ تکمیل کو پہنچایا گیا ہو - برک کے ذہن میں اس کی صلاحیت ضرور تھی کہ اپنے دعووں کو ایک فلسفیانہ نظام کی شکل دے ' اس میں علمی ذوق بہت تھا اور اس کی طبیعت میں وہ احتیاط اور ضبط بھی موجود تھا جو سچے عالم کے لئے ناگزیر ہے - لیکن وہ اصولاً ایسے غور و فکر کے خلاف تھا جس کا کسی عملی مسئلے سے تعلق نہ ہو ' اور اس طرح اس کے فلسفے میں ربط اور توازن کی ویسی ہی کمی محسوس ہوتی ہے جیسی کہ روسو کے فلسفے میں - مدبر ہونے کے سبب سے اس کے نظریوں کا مرکز مصلحت تھی اور اس کا سارا فلسفہ سیاسی مصلحت کی تشریح ہے - لیکن مصلحت کا مفہوم اس کے نزدیک سلامت روی اور ہر معاملے کا سب سے آسان طریقے سے فیصلہ کرنا نہیں تھا اور وہ یہ ہرگز نہیں چاہتا تھا کہ عمل کو اصول کی پابندی سے آزاد کردے - برک کے ذہن میں ایک خاص سیاسی اور اخلاقی تصور

[1]—Edmund Burke (۱۷۲۹ - ۱۷۹۷) -

تھا جسے معاصر واقعات پر رائے دیتے ہوئے اس نے رفتہ رفتہ وضاحت سے بیان کیا -

برک امریکی نوآبادیوں کا حامی تھا اور پارلیمنٹ میں ہمیشہ انھیں کی طرف‌داری کرتا رہا ' مگر وہ فرانسیسی انقلاب کا اور اس سیاسی ذہنیت کا جو انقلاب کے دوران میں بہت زیادہ نمایاں ہوئی نہایت سخت دشمن تھا ' اور وہ ہمیشہ انقلابیوں کے اصولوں اور عملی کاروائیوں کو غلط اور مہلک ثابت کرتا رہا - دونوں صورتوں میں اس کے طرز خیال کی بنیاد مصلحت تھی - انگلستان میں بادشاہ اور پارلیمنٹ کی ایک پارٹی اپنے قانونی اور دستوری حقوق بحال رکھنے کے لئے نوآبادیوں کو زیر کرنا اور انھیں اپنا تابعدار رکھنا چاہتی تھی - برک نے اسے مصلحت کے خلاف‌قرار دیا اور انگلستان کی پالیسی کی آخر تک مخالفت کرتا رہا - فرانس میں قوم نے " فطری حقوق " حاصل کرنے کے لئے اپنا قدیم نظام حکومت درہم برہم کردیا تھا اور برک نے مصلحت ہی کی بنا پر فرانسیسی انقلابیوں کے فلسفے کی دھجیاں اڑائیں - انگلستان کا کٹر قدامت پسند فرقہ اور فرانس میں انقلابیوں کا گروہ مجرد اصولوں کی آڑ لے کر اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرنا چاہتا تھا ' اور یہ وہ چیز تھی جو برک کو کسی حالت میں گوارا نہیں ہوسکتی تھی - مجرد اصولوں اور نظریوں سے اس کو خلقی عداوت تھی ' اور اسے یقین تھا کہ عملی سیاست میں ان کو اپنا رہبر بنانا گویا آپ ہی اپنے گھر میں آگ لگانا ہے - سیاسی مسائل "حق" کے مطابق نہیں طے کئے جاسکتے ' ترقی اور آزادی دستوری سندوں میں " حق" کے مطالبات درج کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی - انسانی زندگی ' سیاسی مصلحت کا تقاضا کچھ اور ہے - ہمیں ان احساسات اور صحیح فطری رجحانات کو اپنا رہبر بنانا چاہئے جو تاریخ اور روایات کا احترام ہمارے دلوں میں پیدا کرتا ہے ' اس سے کوئی فائدہ نہیں کہ ہم اپنے دلوں کو خلقی احساسات سے خالی کردیں " تاکہ ہم عجائب‌خانوں کے پرندوں کی طرح جن کے پیٹ میں مسالہ بھرا ہوتا ہے انسانی حقوق کی بھوسی اور چیتھڑوں اور میلے ردی کاغذ کے پرزوں سے بھر دئے جائیں " - برک نے خلقی احساسات کے مادے سے مصلحت کی تجویز کی ہوئی صورت کے مطابق اپنا سیاسی فلسفہ اور ریاست کا تصور تعمیر کیا ہے ' جس میں عینیت اور قدامت پسندی ' تاریخ اور اخلاقی تعلیم کی ایک انوکھی مگر نتیجہ خیز آمیزش کی گئی ہے -

تاریخ ' روایات ' ماحول اور مخصوص حالات کو فلسفیانہ اہمیت دینے میں برک نے وی کو اور مون تس کیو کے خیالات کی تقلید اور توضیح کی ہے ' لیکن اس فلسفے میں اس نے اپنی طرف سے جو اضافہ کیا وہ اس حصے سے بہت زیادہ ہے جو اسے دوسروں سے ورثے میں ملا - وہ اصول جسے وی کو اور مون تس کیو نے صحیح علمی تحقیق کا منہاج قرار دیا تھا برک کے فلسفے میں ایک قومی محرک اور بصیرت افروز معیار بن گیا جس کا علم سے زیادہ عمل پر' اور عقل سے زیادہ دل پر اثر پڑتا تھا - روسو کے فلسفے کی طرح برک کے نظریے بھی منطقی جرح کی تاب نہیں لاسکتے - برک کے نظریوں میں بھی بہت کچھ تناقض اور تضاد ہے - جس طرح روسو پر تنقید کرتے وقت اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ وہ ایک شاعر تھا اور ایک نئے فلسفۂ حیات کا موجد ' ویسے ہی برک کے فلسفے پر غور کرتے وقت ہمیں یاد رکھنا چاہئیے کہ وہ ایک خطیب اور مدبر تھا اور اپنے خیالات ظاہر کرنے میں موقع محل اور موضوع بحث کا پابند - قدامت پسند دونوں تھے ' برک کی قدامت پسندی ایک محتاط مدبر کی سی تھی ' روسو کی قدامت پسندی ایک بے پروا شاعر کی سی - روسو نے تاریخ اور عقل کو نظرانداز کیا ' برک نے مجرد اصول اور منطق کو -

برک کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ ریاست انسان کا بنایا ہوا ادارہ نہیں ہے ' وہ افراد کی خواہشات اور خیالات سے بے نیاز اور ان کے اختیارات سے باہر ہے ' اور اس کی ہستی کا راز ہمیں مجرد اصول نہیں بتا سکتے - اس کی ماہیت سے پورے طور پر واقف ہونے کے لئے ہمیں چاہئے کہ اس کی تاریخ اور اس کے اراکین کے سیاسی تجربے کا گہرا مطالعہ کریں اور ہمیشہ اس کا لحاظ رکھیں کہ وہ ایک مقدس چیز ہے جس کا احترام ہر حالت میں ہمارا فرض ہے - یہاں تک تو برک کا خیال علم اور تاریخ کے رو سے صحیح ہے ' لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ایک قدیم معاہدۂ اجتماعی کے امکان سے انکار نہیں کرتا ' البتہ اسے ایک نئی شکل دینے کی کوشش کرتا ہے - کہیں وہ معاہدۂ اجتماعی کا اس انداز سے ذکر کرتا ہے جیسے معاہدہ کے معتقد کیا کرتے ہیں ' کہیں وہ کہتا ہے کہ ریاست کا آغاز معاہدے کی طرح صریحی جبر سے بھی ہو سکتا ہے ' اور غالباً اس کا اصل نقطۂ نظر اس مقولے میں ظاہر ہوتا ہے کہ ہمیں حکومت کے ابتدائی مدارج پر پردہ ڈال دینا چاہئے - معاہدۂ اجتماعی کا عقیدہ ' باوجود

ان شدید حملوں کے جو ہیوم [۱] وی کو اور عملاً موں تس کیو نے کئے تھے ' اتنا رائج اور مقبول عام تھا کہ برک اپنے تخیل کو اس سے آزاد نہ کر سکا اور اسے ایک نئی شکل دینے کی کوشش نے اس کے خیالات میں تناقض پیدا کردیا - معاہدۂ اجتماعی کے نظریے میں یہ دعوی مضمر ہے کہ لوگوں کو کسی زمانے میں اتنی آزادی تھی اور اتنا اختیار تھا کہ وہ معاہدہ کرسکیں - جب تک یہ نہ فرض کیا جائے ' معاہدہ بالکل ناممکن ہے ' لیکن برک دراصل اس قدیم آزادی اور اختیار کو تسلیم کرنے پر تیار نہیں تھا - اسی وجہ سے وہ معاہدے کو ایک تاریخی واقعہ بتانے کے باوجود زیادہ زور حکومت اور ریاست کے جبری پہلو پر دیتا ہے ' اور ریاست سے قطع تعلق کر لینے یا سیاسی نظام کو بدل دینے کے حق کو نظرانداز کر کے وہ ان فرائض کو زیادہ اہم بتاتا ہے جو ہر شہری کے ذمہ ہوتے ہیں - '' معاشرہ یقیناً ایک معاہدہ سے قائم ہوا ہے ....لیکن یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ریاست ویسی ہی چیز ہے جیسے ایک تجارتی شرکت جو سیاہ مرچ اور کافی ' چھالیہن یا تمباکو کی تجارت کے لئے قائم کی جائے ' یا ایسی ہی اور کوئی ادنیٰ کمپنی جس میں لوگ کسی وقتی غرض سے شریک ہو جائیں ' اور جس سے شرکاء جب جی چاہے علیحدہ ہو جائیں - ریاست کو احترام کی نظر سے دیکھنا چاہئے ' کیونکہ وہ ایسی شرکت نہیں ہے جس کا مقصد محض حیوانی زندگی کی وقتی ' بےثبات چیزوں پر مشتمل ہو - ریاست کے معنی ہیں شرکت تمام علم میں ' تمام فن میں ' ہر ہنر میں ' ہر کمال میں - چونکہ ایسی شرکت کے مقاصد کئی پشتوں میں بھی حاصل نہیں ہو سکتے ' اس لئے وہ صرف ان لوگوں کی شرکت نہیں ہے جو زندہ ہوں ' بلکہ ان سب لوگوں کی جو زندہ ہیں ' جو مرچکے ہیں اور جو پیدا ہونے والے ہیں - ہرمخصوص ریاست کا مخصوص معاہدہ گویا ایک دفعہ ہے دائمی معاشرے کے عظیم الشان ازلی معاہدے کی ' جو فطرت کے اعلیٰ اور ادنیٰ نمونوں کو ' ظاہری اور باطنی دنیا کو جوڑ دیتا ہے......" ہماری سیاسی زندگی نظام کائنات کے قانون کی تابع ہے ' اور '' یہ قانون لوگوں کے ارادوں پر منحصر نہیں ہے ' بلکہ ایک معاہدہ جو ان کے اختیار سے باہر اور ان سے کہیں زیادہ برتر ہے ' جو انہیں اس پر مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے ارادوں کو اس قانون کے ماتحت کریں '' - معاہدے کے

Hume—[۱]

باوجود انسانی مجبوری کا باقی رہنا واقعات سے بھی ظاہر کیا گیا ہے ۔ " لوگ بے اختیار اس اتحاد [۱] سے فائدے اٹھاتے ہیں ' بے اختیار انہیں فائدوں کی بنا پر فرائض کے پابند ہو جاتے ہیں ' بے اختیار وہ ایک فرضی معاہدے میں شریک ہو جاتے ہیں جس کی پابندی اتنی ہی لازمی ہوتی ہے جتنی ایک حقیقی معاہدے کی " ۔ اسی طرح برک ایک اور مقام پر لکھتا ہے کہ ریاست کی ابتدا چاہے جس صورت سے ہو " اس کی بقا ایک مستقل معاہدے پر منحصر ہے جو ہر وقت نافذ رہتا ہے ۔ یہ معاہدہ اس وقت تک قائم ہے جب تک کہ معاشرے کا وجود ہے ۔ اور ہر شخص اس کی شرائط کا پابند ہے ' چاہے اس نے معاہدے کو باقاعدہ طور پر منظور نہ بھی کیا ہو " ۔

انسان کی مجبوریوں سے انکار کرنا مشکل ہے ' لیکن ایسے نظام کو جو جبراً قائم کیا گیا ہو معاہدے پر منحصر کرنا سراسر غلط ہے ' اور برک کے فلسفے کی سب سے بڑی کمزوری یہی ہے کہ اس نے یہ تناقض محسوس نہیں کیا ۔ جابجا اس کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ معاہدہ اس کے نزدیک محض ایک استعارہ ہے ' اور اس کا اصل مدعا یہ ہے کہ معاہدے کا نظریہ ہمیں ہر قید سے آزاد نہیں کردیتا ' جیسا فرانسیسی انقلابیوں نے سمجھ رکھا تھا ' بلکہ ہماری پابندیوں کو اور زیادہ سخت اور فرائض کا بوجھ اور بھی بھاری کردیتا ہے ' مگر پھر بھی جبر کی جو کیفیت اس نے تصور کی ہے اس کی وجہ سے معاہدے کا ذکر بالکل بیجا اور غلط ہو جاتا ہے اور منطق کا تقاضا یہی تھا کہ برک اس سے پہلو بچائے رہے ۔ اگر وہ سیاسی فرائض اور ان مجبوریوں کو جن میں انسان گھر جاتا ہے محض اتفاق یا ایک ضروری مگر قابل افسوس واقعہ سمجھتا تب بھی معاہدے کا ذکر کرنے کی گنجائش تھی ۔ لیکن برک تو جبر کو اصولاً لازمی قرار دیتا ہے ' کیونکہ اس کے بغیر وہ مقاصد جن کی وجہ سے ریاست وجود میں آتی ہے کبھی حاصل ہی نہیں ہو سکتے ۔ یہ مقاصد مادی اور جسمانی نہیں ہیں ' اخلاقی اور روحانی ہیں ' ان کا حاصل کرنا یا نہ کرنا ایسا مسئلہ نہیں ہے جو ہر شخص کی مرضی پر چھوڑ دیا جائے ' بلکہ ایک اہم فرض ہے جس سے معاشرہ کسی حالت میں بھی سبکدوش نہیں ہوسکتا ۔ لوگ اس فرض کو عموماً محسوس نہیں کرتے ' اور کرتے بھی ہیں تو انہیں ذاتی اغراض بھکاتی اور بھٹکاتی رہتی ہیں ۔ لیکن انسان اپنے حقیقی

---

[۱]۔۔یعنی سیاسی اتحاد ' ریاست ۔

مقاصد سے غافل اور اپنی اصل سے دور ہو تو وہ انسان نہیں رہتا ' اس لئے جبر صرف ریاست کا فرض ہی نہیں ہوتا ' افراد کا حق ہوتا ہے - '' لوگوں کی آزادیوں کی طرح ان کی پابندیوں کا شمار بھی ان کے حقوق میں ہونا چاہئے " اور چونکہ پابندیاں عائد کرنے کے لئے ایک ایسی قوت درکار ہوتی ہے جو ان لوگوں کے مافوق ہو ' اس سبب سے ریاست کے اقتدار اور سیاسی جبر کا وجود لازمی ہے - یعنی قومی فرمانروائی ریاست کے اخلاقی فرائض انجام دینے کے لئے مناسب نہیں' ریاست میں بیدار مغز اور روشن ضمیر حاکم ہونے چاہئیں اور ان کا اقتدار اتنا قوی ہونا چاہئے کہ وہ غافلوں کی تنبیہ کرسکیں اور گمراہوں کو راہ‌راست پر لاسکیں - اسی چیز کو روسو نے ایک اور سلسلے میں '' آزاد ہونے پر مجبور کیا جانا کہا تھا " اور اسی بنا پر برک جبر کو حق بجانب ثابت کرتا ہے - دونوں فلسفیوں کے مدنظر ایک اخلاقی درجۂ کمال ہے جو صرف سیاسی زندگی اور ریاست کے ذریعے سے حاصل ہوسکتا ہے ' اور دونوں کے دل میں اس اخلاقی معیار کی اتنی قدر ہے کہ وہ اس کی خاطر جبر کو بھی روا رکھتے ہیں -

اس تشریح سے برک کا نقطۂ نظر تو سمجھ میں آسکتا ہے مگر جبر کا مسئلہ طے نہیں ہوتا - برک نے انفرادی حقوق کے دعوی کو بالکل رد کردیا ' خواہ وہ اس صورت میں پیش کیا جائے جیسے کہ معاہدۂ اجتماعی کے حامی کرتے تھے ' یا اس طریقے پر جو بعد کو انفرادیت کے حامیوں اور افادی فلسفیوں نے اختیار کیا - معاہدۂ اجتماعی پر انفرادی حقوق منحصر کرنے کی تاریخی اور منطقی غلطی ظاہر ہے ' کیونکہ آزادی اور حق کا وہ تصور جو سیاسی معاشرے میں قائم ہوتا ہے معاشرے کے وجود میں آنے سے قبل فرض کرلینا اگلے پچھلے کا فرق بھول جانا ہے - برک کو اِفادی فلسفیوں کا دعوی کہ ریاست محض انفرادی اغراض پوری کرنے کا ذریعہ ہے ' واقعات اور اصول دونوں کے لحاظ سے غلط معلوم ہوتا ہے - لیکن خود برک نے حق اور فرض کے معمے کا کوئی حل پیش نہیں کیا - اجتماعی مقاصد کا ہونا لازمی ہے ' ان کے بغیر سیاسی زندگی بارآور نہیں ہو سکتی ' لیکن مقاصد حاصل کرنے کے لئے جبر کرنا گویا اخلاقی اوصاف زبردستی پیدا کرنے کی کوشش کرنا ہے - ریاست کے کسی طبقے ' یا حکومت کے اداروں اور عہدہ‌داروں کو ذہنی اور اخلاقی معاملات میں جبر کرنے کا اختیار دینا قطعاً مہلک ہوگا ' اور وہ فلسفہ جو انہیں رہبری کا حق دیدے ہرگز پیروی کے لائق نہیں -

۲ — کانٹ

برک کے خیالات کا انگلستان میں تھوڑا بہت اثر ہوا ' مگر انگلستان کے باہر اس کو کوئی مقلد نہیں ملا - اس نے ریاست کی عظمت بہت بڑھادی تھی ' سیاسی زندگی کا جو مفہوم اور ریاست کا جو تصور اس نے پیش کرنا چاہا وہ بعد کے مثالی فلسفیوں کے خیالات سے بہت مشابہ ہے ' اور کانٹ [۱] کے سوا سب نے ریاست کی تاریخ کو اس کی شخصیت [۲] کا ایک جزو مانا ہے - اسی وجہ سے برک کو ان کے زمرے میں شمار کرنا نامناسب نہ ہوگا ' گو وہ اس مجرد غور و فکر کا مخالف تھا جو مثالی فلسفیوں کی خصوصیت ہے - اصل میں مثالی فلسفہ روسو سے شروع ہوتا ہے اور اس کے سارے علم بردار روسو سے براہ راست اپنا سلسلہ ملاتے ہیں - کانٹ اس کا معترف ہے کہ اس کی آنکھیں روسو کی تصانیف نے کھولیں ' اور کانٹ کے بعض نقادوں کی رائے ہے کہ اس کا سیاسی فلسفہ روسو کے الجھے ہوئے خیالات کی تشریح اور توضیح ہے - یہ رائے بالکل صحیح تو نہیں ہے مگر اس میں شک نہیں کہ کانٹ پر روسو کا اثر بہت تھا ' اور جہاں اس نے سیاسی مسائل پر بحث کی ہے وہاں کوئی نئے خیالات پیش نہیں کئے بلکہ صرف روسو کے نظریوں کو اپنے نظام فلسفہ میں کھپایا ہے - روسو کی تصانیف کے ساتھ فرانسیسی انقلاب کا بھی کانٹ کے سیاسی فلسفے کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ تھا - روسو نے اپنے زمانے کی عقل پرستی کی سختی سے مخالفت کی تھی ' ذہنی ترقی کو بربادی کا سبب قرار دے کر انسان کی اخلاقی قدر پر زور دیا تھا اور مذہب کو بجائے عقل کے دل کا معاملہ بنا دیا تھا - پھر فرانسیسی انقلاب نے یہ دکھا دیا کہ وہ انسان جو عقل اور ذاتی اغراض اور مفاد کا پابند فرض کیا گیا تھا کیونکر اپنے ارادے اور تخلیقی قوت کو عمل میں لاتا ہے ' اور یہ ایک ایسا مظہر تھا جسے سمجھنے کے لئے مافوق الطبیعی فلسفے کا ایک پورا نظام درکار تھا - کانٹ بھی اوروں کی طرح فرانسیسی انقلاب کی زیادتیوں سے ڈر گیا ' لیکن ان زیادتیوں سے انقلاب کی فلسفیانہ اہمیت اس کی نظروں میں کم نہیں ہوئی ' وہ روسو کی تعلیم

---

[۱] — Immanuel Kant (۱۸۰۴ — ۱۷۲۴) -

[۲] — جس طرح ریاست نامی تصور کی گئی ہے ویسے ہی بعض فلسفیوں نے اسے قانونی اور حقیقی شخص بھی مانا ہے ' جس سے مراد یہ ہے کہ ریاست ایک واحد وجود ہے جس کی اپنی ذات ' اپنا ارادہ ہوتا ہے -

کو متعارض نہیں سمجھنے لگا - وہ آخر تک دونوں چیزوں کا قائل رہا ' اس کے سیاسی اور فلسفیانہ نظریے روسو کے خیالات اور فرانسیسی انقلاب کی سب سے پہلی اور سب سے اعلیٰ تشریح ہیں اور اس ذہنی ترقی کی پہلی منزل جس کی بنیاد فرانسیسی انقلاب کے زمانے میں پڑی -

کانٹ کے سیاسی نظریے اس کے اخلاقی فلسفے کا ایک جزو ہیں - اس کے نزدیک سیاسی زندگی کو اخلاقیات کے ماتحت ہونا چاہئے ' کیونکہ اصولاً اخلاقی اور سیاسی معیار میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا اور عمل میں کبھی فرق پیدا بھی ہوجائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ عمل معیار پر پورا نہیں اترتا - ''فرض صحیح قسم کی سیاسیات اخلاقیات کے سامنے سر جھکائے بغیر ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتی'' - افلاطون کی طرح کانٹ بھی اخلاق کو سیاسی تخیل کا رہبر بناتا ہے ' نظریوں کی عملی قدر و قیمت اس کے نزدیک اخلاقی فرض کے مقابلے میں کوئی حقیقت نہیں رکھتی اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اخلاقی فرض کیا ہے تو پھر اس سے سیاسی اصول اخذ کرنے میں کوئی دشواری نہ ہونا چاہئے - کانٹ کی نظر میں ریاست کی بذات خود کوئی خاص فلسفیانہ اہمیت نہیں ' ریاستوں کی نشو و نما اور سر گذشت کو وہ غور کے لائق نہیں سمجھتا ' اور وہ دعوے جو میکیاویلی ' ہوبس اور سپی نوزا نے کیا تھا کہ ریاست کے عمل کو جانچنے کے لئے ایک جداگانہ معیار چاہئے ' اسے بالکل غلط معلوم ہوتا ہے - اس کا فلسفہ انفرادی اخلاق سے شروع ہو کر بین الاقوامی اخلاق پر ختم ہوتا ہے ' اور سیاسی زندگی کا جو پہلو اخلاق کے دائرے میں نہیں اسے وہ اپنی بحث سے خارج کر دیتا ہے - کانٹ کا بنیادی مسئلہ ' جس کی طرف روسو نے اسے توجہ دلائی ' انسان اور انسانی آزادی کی اخلاقی قدر ہے ' اور اس کی سیاسی تعلیم اس معمے کو حل کرنے کی کوشش کا ایک ضمنی نتیجہ ہے کہ انسان کی اخلاقی آزادی اور اس جبر میں کس طرح مصالحت کی جائے جو سیاسی معاشرے میں اس پر کیا جاتا ہے - روسو نے ایک طرف تو اس پر اصرار کیا تھا کہ آزادی انسان کا حق ہے ' آزادی کے بغیر آدمی انسان نہیں ہوسکتا ' اور دوسری طرف یہ بھی صاف صاف کہہ دیا تھا کہ انسان معاشرے کے باہر صحیح معنوں میں آزاد نہیں ہوتا ' کیونکہ معاشرے میں داخل ہونے کے بعد ہی اس کی آزادی کی اخلاقی قدر وجود میں آتی ہے ' اور اس کے

نفس میں وہ احساسات بھی بیدار ہوتے ہیں جو اس اخلاقی قدر کو ایک حقیقت بنا دیتے ہیں - کانٹ نے اس دعوے کو جو روسو کے یہاں محض جذبات کا تقاضا تھا ' فلسفیانہ رنگ میں پیش کیا - " انسان کا واحد قدیم حق ' جو اسے بحیثیت ایک انسان کے ملنا چاہئے ' آزادی ہے - ہر وہ فعل حق کے رو سے جائز ٹھہرتا ہے جس کی وجہ سے کسی ایک شخص کی آزادی اور تمام دوسرے لوگوں کی آزادی کے پہلو بہ پہلو قائم رہنے میں کوئی خلل واقع نہ ہو " - روسو ' اور کانٹ کے زمانے میں فرانسیسی انقلابیوں نے آزادی کی تقریباً یہی تعریف کی تھی - مگر انہوں نے حق کے تصور کو مبہم چھوڑ دیا تھا ' اور حقوق اور فرائض کے تعلق کو بالکل نظر انداز کر دیا تھا - روسو نے قانون کو شہریوں کے ارادۂ عامہ پر منحصر کرکے اس طرف اشارہ تو کیا تھا کہ سیاسی فرائض کی اصل نوعیت کیا ہے ' لیکن اس میں شک نہیں کہ اصل سوال اس کی نظر سے چھپا رہا - کانٹ نے اسے بہت واضح کردیا ہے - اس کے نزدیک حق کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے ارادے سے اپنے لئے اخلاقی فرائض مقرر کرے ' اپنے آپ کو مقررہ مسلک پر قائم رکھنے کے لئے جو ذریعے مناسب ہوں تجویز کرے ' اور اپنے عمل کو ان کے ماتحت کردے - یعنی سیاسی اقتدار ' یا ریاست کا جبر ' انسان کے آزاد ارادے کی تخلیق ہے ' اسے انسانی ارادے سے بےتعلق یا کسی خارجی قوت کا اثر نہ سمجھنا چاہئے ' کیونکہ سیاسی اور مدنی قانون ایسی پابندیاں ہیں جو انسان نے خود ہی اپنے اخلاقی فائدے کے لئے عائد کی ہیں - اصل قدر و قیمت انسان اور اس کے اخلاقی ارادے کی ہے - انسان کا صحیح اور سچا نصب‌العین یہ ہے کہ اس کی خواہشیں اور اغراض اس کے اخلاقی ارادے سے ہم‌آہنگ اور ہم‌نوا ہوں - سیاسی نظام اور قوانین محض اس مقصد کو حاصل کرنے کے ذریعے ہیں -

روسو نے انسان کی اخلاقی آزادی کے گن گانے کے بعد افراد کی شخصیتوں کو ریاست کی جامع شخصیت میں محو کردیا ' اور افراد کی اخلاقی آزادی کو ارادۂ عامہ میں - کانٹ انفرادیت کے فنا ہوجانے کو تسلیم نہیں کرتا ' اور اس کایاپلٹ کا بھی قائل نہیں جو روسو کے نزدیک معاہدۂ اجتماعی کے ذریعے سے انسان کی اخلاقی سرشت کو بدل دیتی ہے - کانٹ کا خیال یہ ہے کہ معاہدۂ اجتماعی سے پہلے انسان آزاد اور خود مختار نہیں تھے ' بلکہ اجتماعی زندگی ایک نامکمل شکل میں موجود تھی ' جسے معاہدۂ اجتماعی نے تکمیل

کو پہنچایا - اس سے بظاہر تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کانٹ معاہدۂ اجتماعی کو ایک تاریخی واقعہ فرض کرتا ہے ' لیکن کانٹ کی اس کے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں تھی - کہیں پر وہ معاہدۂ اجتماعی کو رد کر دیتا ہے ' کہیں اسے لازمی اور کہیں محض ایک عینی تصور ٹھہراتا ہے - دراصل اسے اس مسئلے سے کوئی دلچسپی نہیں تھی اور ایک مقام پر اس نے کہا بھی ہے کہ ریاست کے آغاز پر بحث کرنا فضول اور خطرناک ہے - معاہدۂ اجتماعی کو اس نے محض ایک مروجہ اصطلاح کے طور پر استعمال کیا ہے ' اور جب کبھی وہ محسوس کرتا ہے کہ معاہدے کا تصور اس کے سلسلۂ خیالات میں نہیں کھپتا تو وہ اسے بلا تامل رد کر دیتا ہے - اس کی وجہ سے اس کے خالص سیاسی نظریوں میں تناقض پیدا ہوجاتا ہے' لیکن اس کی اسے پرواہ نہیں تھی ' کیونکہ اسے بلفسہٖ سیاسی مسائل سے کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی - ریاست اور سیاسی معاشرے کے بغیر انسان ان اخلاقی فرائض کو ادا نہیں کرسکتا جن کا ادا کرنا اس کا حق ہے ' اس وجہ سے ریاست کا ہونا ضروری ہے ' لیکن ریاست کے وجود میں آنے سے افراد کے حق میں کوئی فرق نہیں آتا ' اور سیاسی فلسفے کا موضوع ہمیشہ افراد کے اخلاقی حقوق اور انہیں عمل میں لانے کی تدبیریں ہونا چاہئیں - کانٹ کو قومی ریاست کی اجتماعی زندگی اور اس کے اعلی امکانات سے کوئی سروکار نہ تھا ' اور اس کی اہمیت کو وہ غالباً صحیح طور پر سمجھ بھی نہ سکا - اسی وجہ سے اس نے ان تمام مسائل کو نظر انداز کیا ہے جن کا تعلق صرف ریاست سے ہے - اسے ہم انفرادیت کا قائل تو نہیں کہہ سکتے ' اس لئے کہ حق اور فرض کو ہم‌معنی سمجھنا ایک ایسا اصول ہے جو اس کے فلسفے کو انفرادیت پسندوں کے ادنیٰ اور بےمعنی تصور "حقوق" سے بالکل جدا کر دیتا ہے ' مگر ریاست کی طرف سے وہ اتنا ہی بدظن تھا اور ریاست کی فلسفیانہ اور اخلاقی حیثیت کے تسلیم کرنے میں اسے اتنا ہی تامل تھا جتنا کہ انفرادیت کے حامیوں کو - ریاستوں کی زیادتیوں کے خوف سے اس نے ایک بین‌الاقوامی اتحاد بھی تجویز کیا ہے جو تمام ریاستوں پر یکساں حاوی رہے اور یورپ میں امن قائم رکھے -

کانٹ فلسفی تھا ' اور اس کے دل میں اسی طرز تحقیق کی قدر تھی جو مافوق‌الطبیعی مسائل کے حل کرنے میں استعمال ہوتا ہے - اپنی سیاسی بحث میں اس نے تاریخ سے سبق حاصل کرنے کی ذرا بھی کوشش

نہیں کی ' اس لئے کہ "تجربہ یہ نہیں سکھا سکتا کہ حق کیا ھے" اور "حق کا وہ فلسفہ جو خالص تجربیت پر مبنی ہو ' اس لکڑی کے سر کی طرح جس کا ذکر فیڈرس [۱] کے قصے میں آتا ھے ' ایک ایسا سر ھے جو ممکن ھے خوبصورت ہو ' مگر بدقسمتی سے اس کے اندر دماغ نہیں ہوتا"۔ خالص تجربیت کی یہ ایک بہت دلچسپ اور صحیح تنقید ھے ' لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ھے کہ سیاسی فلسفی تجربے اور تاریخ کو نظرانداز کرسکتا ھے۔ خود کانٹ بھی اپنے اس اصول پر قائم نہیں رہ سکا۔ وہ روسو کی طرح تاریخ کو انسان کے تنزل کی ایک دردناک کہانی نہیں سمجھتا ' لیکن اس نے معاہدۂ اجتماعی کو کہیں کہیں ایک اعلیٰ معیار تصور کیا ھے ' جس پر افراد اور ریاستوں کا عمل جانچا جاسکتا ھے ' ایک نصب‌العین جسے حاصل کرنے کی افراد اور ریاستیں دونوں یکساں کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اس تصور سے تاریخ کی اہمیت ظاہر ہوتی ھے ' اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کانٹ نے سیاسی فلسفے کو خالص مجرد اصولوں پر منحصر کرنے میں مبالغے سے کام لیا۔ دراصل کانٹ نے اخلاقی آزادی اور اخلاقی حق اور فرض کا جو نظریہ قائم کیا تھا اس میں ریاست کو ایسی ہستی تصور کرنے کی گنجائش نہیں رہتی جس میں افراد کسی حد تک متحد ہوسکیں اور وہ افراد کے باہمی ربط کو فلسفیانہ معنی نہیں پہنا سکا۔ اس لحاظ سے اس کا خالص سیاسی فلسفہ بہت کمزور ھے ' مگر سیاسیات اور اخلاق کا ٹوٹا ہوا رشتہ دوبارہ قائم کرکے اور حق اور فرض کے گہرے اخلاقی تعلق کو ثابت کرکے اس نے سیاسیات کی ایسی خدمت کی ھے جو کبھی بھلائی نہیں جاسکتی۔

۳۔۔ فشٹے

کانٹ نے ریاست کی طرف سے جو بے پروائی برتی اس کی ایک وجہ یہ بھی ھے کہ وہ اپنے ملک کی سیاسی زندگی سے بےتعلق تھا اور افراد کو ریاست سے جو محبت ہوسکتی ھے اس سے وہ آشنا نہیں تھا۔ اسے اندیشہ تھا کہ اگر ریاست نے انفرادی زندگی میں دخل دیا تو اس کا نتیجہ سوائے ظلم اور زیادتی کے کچھ نہ ہوگا۔ ریاستوں کا اس وقت تک جو رویہ رہا تھا اس سے یہ نتیجہ نکالنا ہرگز بیجا نہیں تھا ' لیکن فرانسیسی انقلاب کے بعد

Phaedrus—[۱]

جب نپولین کی شہنشاہی قائم ہوئی ' اور فرانسیسی فوجیں یورپ کی سر زمین پر سیلاب کی موجوں کی طرح پھیل گئیں ' تو انہیں روکنے کے لئے ایک جذبہ بیدار ہوا جس سے سیاسی دنیا اس زمانے تک ناآشنا تھی - یہ قومیت کا جذبہ تھا - جب حریت اور جمہوریت نے اسے اُبھار دیا تو اس نے سیاسیات میں ایک انقلاب پیدا کردیا - ریاست اب تک ایک تصور تھی جسے اصولاً چاہے جتنی اہمیت دی جاتی ہو مگر عملاً لوگ اس کی ہستی کو فرضی سمجھتے تھے ' اور ان کی نظروں میں اصل چیز حکومت تھی - حکومت کا ان کے ساتھ جیسا برتاؤ ہوتا ویسی ہی ان کی رائے ریاست کی نسبت ہوتی تھی ' اور انفرادی حقوق پر زور دینے کا حقیقت میں محض یہ منشاء تھا کہ حاکموں کی زیادتیوں سے حفاظت کی صورت نکل آئے - لوک نے حکومت اور ریاست کے درمیان فرق کرکے افراد اور ریاست کی مخالفت کو کسی قدر کم کیا ' روسو نے ریاست کو افراد کی اپنی چیز بنا دیا ' اور ان کے دل میں عداوت کی جگہ اس کی محبت کا بیج بو دیا - لیکن روسو کی ریاست بھی ایک تصور تھی ' واقعی زندگی سے دور اور تاریخ سے بیگانہ - اس کا بھی لوگوں کے عام احساسات میں شامل ہونا اور ذہنی اور تہذیبی حقیقت کی شکل اختیار کرنا دشوار تھا - مگر ینا [۱] کے میدان میں پروسیا کی شکست اور اس کے بعد نپولین کے جرمنی پر بالکل حاوی ہوجانے کا سیاسیات اور سیاسی ذہنیت پر وہ اثر پڑا جو یورپ کے تمام فلسفیوں کی قیل و قال اور انقلاب کی ساری کشمکش کو نصیب نہ ہوا تھا - قومیت کے جذبے نے صرف جرمنی کو نپولین کے ظلم سے آزاد نہیں کیا بلکہ معاشرے میں ربط اور سیاسی فلسفے میں معنی پیدا کرنے کا ایک بہت اچھا ذریعہ فراہم کردیا - اہل جرمنی کو اتحاد اور ایثار پر آمادہ اس عقیدے نے کیا کہ وہ ایک قوم ہیں ' ان کی ایک خاص تہذیب ہے ' اس تہذیب کی حفاظت کرنا اور قوم کی عزت قائم رکھنا ان کا سب سے بڑا فرض ہے اور یہ فرض صرف ریاست انجام دے سکتی ہے - اس طرح قومیت کے احساس اور تہذیب کی قدر دونوں نے جرمن قوم کو ریاست کے استحکام اور اس کی قوت اور اقتدار کو حتی الامکان بڑھانے کی مصلحت سمجھائی - رفتہ رفتہ جرمنوں کی ایک خاصی بڑی جماعت کو پروسیا کی سلطنت سے

Jena—[1]

وہ گہرا روحانی، اخلاقی اور تہذیبی تعلق ہوگیا جو فلسفے کے رو سے ایک سچے شہری کو اپنی ریاست سے ہونا چاہئیے، اور ریاست کے عملی تصور نے، جو زیادہ سے زیادہ ایک فلسفیانہ حقیقت تھا، ایک واقعی ریاست کی شکل اختیار کرلی۔ فشٹے اور ہیگل کا سیاسی فلسفہ اس ذہنی تغیر کو ظاہر کرتا ہے، اور ریاست اور سیاسی زندگی کو اس نئی شکل میں پیش کرتا ہے جو اس نے قومیت کے اثر میں آکر اختیار کی۔

فشٹے[1] کے خیالات ایک آئینہ ہیں جس میں سیاسی ذہنیت کے اس عظیم الشان تغیر کا ہر پہلو نظر آتا ہے۔ اپنی پہلی تصنیف میں وہ روسو اور کانٹ کا پیرو، انفرادیت کا حامی اور ریاست کا کھلا مخالف معلوم ہوتا ہے، دوسری میں بغیر اپنا نقطۂ نظر بدلے ہوئے وہ ریاست کے دائرے کو کسی قدر وسیع کرتا ہے اور تیسری میں، جس کا موضوع دراصل معاشی مسائل ہیں، وہ ریاست کے فرائض میں اتنے اضافے کردیتا ہے کہ انفرادیت کی جڑ ہی کٹ جاتی ہے۔ اس تصنیف کو شائع ہوئے چھ سات سال گذرے تھے کہ نپولین نے جرمنی پر حملہ کیا، اور فشٹے نے لکچروں اور تقریروں کے ذریعے سے قوم میں اپنی تہذیب کی قدر پیدا کرنے کی پوری کوشش کی۔ تہذیب کی قدر نے فشٹے کے دل سے اس انفرادیت کی یاد بالکل محو کردی جس کا وہ پہلے گرویدہ تھا، اور لکچروں اور تقریروں میں اس نے جو نئے تاریخی اور سیاسی نظریے قائم کئے وہ اس کی آخری تصنیف میں باقاعدہ سیاسی فلسفے کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ اس کی پہلی اور آخری تصنیف سے زیادہ متضاد خیالات مختلف فلسفیوں کی تصانیف میں بھی شاید ہی ملیں گے۔

فشٹے کی پہلی تصنیف میں اس انفرادیت کی جو معاہدۂ اجتماعی میں مضمر تھی، اور اس اخلاقی آزادی اور اخلاقی ارادے کی جسے کانٹ نے سیاسی زندگی کا جوہر قرار دیا تھا ایک مبالغہ آمیز تشریح کی گئی ہے۔ روسو نے معاہدۂ اجتماعی کے قائل ہونے کے باوجود انفرادیت کو اپنے عملی نظام میں زیادہ دخل نہیں دیا تھا اور ارادۂ عامہ کو افراد کا رہبر قرار دے کر افراد کی اخلاقی آزادی کو بھی اس پر منحصر کردیا تھا کہ وہ ریاست کے ربط کو قائم رکھیں اور اپنے ذاتی ارادے کو ارادۂ عامہ میں محو کردیں۔ کانٹ کی نظروں میں

---

[1]—J. G. Fichte (۱۷۶۲—۱۸۱۴) ۔

اخلاقی آزادی کو ایک حقیقت بنانے کے لئے فرائض اور قانون لازمی تھے ' یعنی ریاست کا وجود ناگزیر تھا ' کیونکہ ریاست کے بغیر فرائض اور قوانین کو اجتماعی حیثیت نہیں حاصل ہوسکتی - فشتے نے افراد کے اخلاقی ارادے کا دائرہ جہاں تک ممکن تھا وسیع کردیا اور ریاست کی اہمیت اس طرح سے اور بھی گھٹادی کہ افراد کو ان پابندیوں سے آزاد کر دیا جو کانٹ اور روسو نے انہیں راہراست پر رکھنے کے لئے ضروری قرار دی تھیں - لیکن اسی کوشش میں اس نے بلاارادہ یہ بھی ظاہر کردیا کہ ریاست کس قدر ناگزیر ہے - فشتے کا نصب العین ایسی انفرادیت تھی جو معاشرے کو منظم اور ہر قسم کے فساد سے محفوظ رکھنے کے لئے کسی جبری نظام کی محتاج نہ ہو ' اور اس نیت سے اس نے ریاست کے سپرد یہ کام کیا کہ وہ شہریوں کو آزادی کا صحیح استعمال سکھائے ' اور ان کو ایسی تربیت دے کہ وہ بغیر کسی تاکید یا جبر کے اپنے فرائض کو انجام دیتے رہیں - اگر ریاست اس کام میں کوتاہی کرے تو اس کی اصلاح کرنا چاہئے ' جب وہ شہریوں کی تربیت ختم کردے تو پھر اس کا کوئی مصرف نہیں اور اسے فنا کردینا چاہئے - یہ فلسفیانہ نراج کا نصب العین ہے ' اور اس کے معتقد اب بھی بہت کثرت سے ہیں ' لیکن اگر فشتے کا یہ خیال تھا کہ ریاست کو ایک خالص تعلیمی ادارہ قرار دے کر وہ اس کی اخلاقی اہمیت کو کم کر رہا ہے تو وہ غلطی پر تھا - ریاست کو شہریوں کی تربیت اور تعلیم کا ذمہ‌دار بنانا اسے زندگی کے ہر پہلو پر حاوی کردینا ہے اور اس سے افراد کے ذاتی ارادے اور آزادی کا دائرہ وسیع نہیں بلکہ بہت ہی تنگ ہوجاتا ہے -

فشتے کی ذہنی نشو و نما کے پورے سلسلے کو دیکھتے ہوئے وہ بحث جو اس نے افراد کے اخلاقی ارادے اور سیاسی حقوق پر کی ہے زیادہ توجہ کی مستحق نہیں معلوم ہوتی - ریاست کے فرائض پر اس نے جو رائے ظاہر کی ہے وہ کہیں زیادہ اہم ہے - معاہدۂ اجتماعی کا نظریہ ' افراد کے سیاسی حقوق ' ان کے اخلاقی ارادے کی آزادی ' یہ ایسے عقیدے تھے جن کی طرف فشتے جیسے جوشیلے اور بلند حوصلہ فلسفی کا خود بخود مائل ہو جانا کوئی تعجب کی بات نہ تھی - لیکن دراصل یہ عقیدے اس کے لئے ایک قید ثابت ہوئے جس سے اس کا ذہن بڑی مشکل سے رفتہ رفتہ آزاد ہوا - فشتے کو کانٹ کی طرح فلسفیانہ تصورات میں ڈوبا رہنا منظور نہ تھا ' اس کے فلسفے پر سیاسی واقعات کا اثر پڑتا رہا اور اس نے کانٹ کی طرح یہ نہیں کیا کہ مجرد اصولوں کے سوا

حقیقت معلوم کرلے کے اور تمام ذریعوں کو اپنی بحث سے خارج کردیتا - اسے تلاش ایسے عقیدوں کی تھی ' جن پر سیاسی حوصلوں کی بنیاد رکھی جاسکے ' وہ ایسا عالم نہیں تھا کہ عملی دنیا کو حقیر اور ناقابل توجہ سمجھے - اسی وجہ سے فشٹے کے خیالات میں ہمہ گیر تغیر ہوا ' لیکن ہمیں یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ اس کے انجام کو اس کے آغاز سے کوئی واسطہ نہیں - شروع میں جب وہ انفرادیت کا قائل تھا تو اس نے ریاست کے سپرد ایسا فرض کیا جس کے مقابلے میں اور سب فرائض محض نمائشی ہیں ' اور آخر میں جب وہ ریاست کا پرستار بن گیا تو اس نے افراد کے ذمے ایسے فرائض ڈالے جن کے بغیر ریاست ایک مردہ جسم بن کر رہ جاتی ہے -

فشٹے نے پہلے ریاست کا مقصد یہ بتایا تھا کہ وہ تعلیم کے ذریعے سے شہریوں میں ایسے اوصاف پیدا کردے کہ سیاسی نظام غیر ضروری ہوجائے - دوسری تصنیف میں ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے معاہدۂ اجتماعی اور افراد کے فطری حقوق سے انکار کئے بغیر اپنے فلسفے میں ایسے خیالات شامل کردئے ہیں جو معاہدۂ اجتماعی اور فطری حقوق کے نقیض ہیں - ریاست افراد کا بے ربط مجموعہ نہیں تصور کی جاتی ' وہ ایک وجود ہے جو افراد کے ربط اور ہم آہنگی سے قائم ہے ' ایک جسم نامی جس کی نشو و نما افراد کے ذریعے سے ہوتی ہے ' اور جس کے توسط سے وہ خود بھی ترقی کرتے ہیں - اس تصنیف میں افراد کے حقوق اور اخلاقی ارادے پر ایسی قیود عائد کی گئی ہیں کہ کل کے حقوق اور ارادے میں کسی قسم کا خلل پڑنے کا اندیشہ نہ رہے ' اور ریاست کو شہریوں کی ملکیت پر ایسے اختیارات دئے گئے ہیں کہ انفرادیت کا یہ سب سے پہلا اور مقدس حق محض برائے نام باقی رہ جاتا ہے - تیسری تصنیف میں ریاست کو شہریوں کی ملکیت پر اور بھی وسیع اختیارات دئے گئے ہیں اور اس کا یہ فرض قرار دیا گیا ہے کہ شہریوں کی معاشی زندگی کا انتظام اپنے ذمے لے ' دولت کی تقسیم انصاف اور عام مفاد کے مطابق کرے ' اس ابتری کو روکے جو بے قید تجارتی اغراض سے پیدا ہوتی ہے اور اپنی تمام ضروریات خود پوری کرنے کا بندوبست کرے - یہ ایک قسم کی اشتراکیت ہے ' اور اس کی تعلیم وہی شخص دے سکتا ہے جس کو افراد کی قوت اور نیک نیتی پر بھروسا نہ رہا ہو - اس تصنیف کی اشاعت کے چند سال بعد جب نپولین نے جرمنی پر لشکر کشی کی تو انفرادیت کے گن گانا ایک صریحی حماقت تھی - فشٹے کے خیالات بھی رفتہ رفتہ اس قدر بدل

گئے تھے کہ اس نئے مسئلے کے متعلق قوم کو ہدایت دینے کے لئے اسے کوئی نیا فلسفہ تصور نہیں کرنا پڑا - البتہ اس کے دل میں یہ احساس اور قوی ہوگیا کہ سیاسی اور اخلاقی تعلیم کو عملی زندگی اور قوموں کی تاریخ سے جدا رکھنا غلط ہے - انسان محض ایک فلسفیانہ تصور نہیں ہے بلکہ ایسی ہستی ہے جس کی حقیقت کا راز اس کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے - چنانچہ زندگی کے اہم مسائل کو سمجھنے اور انسانی جد و جہد کا ایک قوی محرک پیدا کرنے کے لئے شرط ہے کہ ہم انسانیت کے مفہوم کا عکس نسل ' قوم اور قومی ریاست کے آئینے میں دیکھیں ' ایسی ریاست اور ایسے افراد سے بحث نہ کریں جن کا وجود محض قیاسی ہو بلکہ واقعی ریاستوں اور سچ مچ کے افراد کو جن کے حوصلے تاریخ کے مطالعے اور واقعات کے مشاہدے سے معین کئے جاسکیں اپنا موضوع فکر بنائیں - اس تصور سے متاثر ہوکر فشٹے نے جرمن تاریخ سے ایسی شخصیتوں اور ایسی قومی تحریکوں کا انتخاب کیا جن کی داستان دوسروں کے دل میں ہمت اور ولولہ پیدا کرسکتی تھی اور اپنے لکچروں میں ان کی خصوصیات بیان کرنا اور ان کی ثناخوانی کرنا شروع کردیا - اس طرح اس نے آزادی کی تحریک کو بہت تقویت پہنچائی اور اس میں ایک تہذیبی جہاد کی خاصیت پیدا کردی - فشٹے کا انتقال جنگ کے خاتمے سے پہلے ہوگیا ' مگر جو جذبات اس نے بیدار کئے اور جرمن فلسفۂ سیاسیات پر قومیت اور تہذیب کا جو رنگ اس نے چڑھایا اس کا اثر اب تک باقی ہے - فشٹے کے فلسفے کے آخری دور میں ایک حد تک تنگ نظری ضرور شامل تھی ' کیونکہ اس نے صرف جرمن قوم کو مخاطب کیا تھا ' اس کو یقین دلایا تھا کہ اس میں خاص اوصاف ہیں جو اسے خدا کی طرف سے عطا ہوئے ہیں ' انسانیت کے بہت سے تہذیبی مقاصد ہیں جنہیں صرف وہی پورا کرسکتی ہے ' اسے اپنی تقدیر پر فخر کرنا چاہئے اور بےخوف و خطر تہذیب کے گراں بہا بار کو اپنے کندھوں پر اٹھا لینا چاہئے یہ سمجھ کر کہ وہ اس کا خاص قومی سرمایہ ہے - اس میں شک نہیں کہ فشٹے نے جرمن قوم کی تہذیبی اہمیت بیان کرنے میں مبالغے سے کام لیا اور قومیت کے جذبے پر ایک فلسفۂ تاریخ قائم کرنے کی کوشش کامیاب ہوئی ہو تو بہت مفید نہیں سمجھی جاسکتی - لیکن قومی سیرت اور قابلیت اور مخصوص تہذیب کو سیاسی نشو و نما کے اسباب میں شامل کرنا ' ریاست کو قومیت اور قومی تہذیب کا مرکز قرار دینا فلسفۂ سیاسیات میں واقعی ایک جدت تھی ' اور اس نے سیاسی علم اور عمل دونوں میں ایک نئی جان ڈال دی - ایک طرف

تو ریاست ایک قومی تہذیبی ادارہ بننے سے افراد کو بہت زیادہ عزیز ہوگئی ' دوسری طرف افراد کا یہ فرض ہوگیا کہ اس ادارے کی عظمت اور شان قائم رکھیں ' اور ضرورت ہو تو اپنی زندگی اس کے لئے وقف کردیں - وطنیت اور قوم پرستی میں مبالغہ کرنا برا ہے ' لیکن جب یورپ کی کسی قوم نے اس جذبے سے فائدہ اٹھانے میں تامل نہیں کیا ہے اور فرانسیسی اپنے متعلق صدیوں سے دعوی کرتے رہے ہیں جو جرمنوں نے انیسویں صدی میں کیا تو ہمیں فشٹے یا جرمن قوم پر بیجا غرور کرنے کا الزام نہ لگانا چاہئے - ہمارے لئے زیادہ قابل غور یہ بات ہے کہ ریاست کو ایک نئی شکل دی گئی اور افراد اور ریاست کے تعلقات نے ایک نیا رنگ اختیار کیا -

۴—ہیگل

قومی ریاست کا فلسفہ ایک نیا میدان تھا اور فشٹے کے نظریوں میں وہ تمام خامیاں ہیں جو ہراولوں کے کارناموں میں لازمی طور پر ہوا کرتی ہیں - اسی طرح اخلاقی آزادی کے تصور کو فلسفیانہ حیثیت دے کر اخلاق اور سیاسیات میں ایک نیا اور گہرا رشتہ قائم کرنا ایک جدت تھی ' اور کانٹ اور فشٹے اس تصور [۱] کو پوری طرح سیاسیات میں کھپا نہ سکے - ان دونوں کے ذہنی وارث ہیگل [۲] نے قومی ریاست ' سیاسیات کے اخلاقی پہلو اور آزادی کے لئے معیار سے ایک فلسفہ تعمیر کیا جو عینی تھا مگر واقعات کے مطابق بھی تھا - ہیگل کے فلسفے میں ان اجزا کے علاوہ جو اس نے کانٹ اور فشٹے سے لئے اور بہت کچھ بھی ہے - وہ پہلا فلسفی ہے جس کی بحث میں ریاست واقعی ایک جسم نامی ٹھہرائی گئی ہے اور اس نے اپنے پیشروؤں کی طرح سیاسی نظام کا واحدہ فرد کو نہیں مانا بلکہ ریاست کو - ہیگل نے اس ' عقل ' کی جسے فلسفی افراد کی خصوصیت سمجھتے آئے تھے ایک نئی تشریح کی اور اس فرضی ذہنی معیار کو جس کے مطابق قانون فطرت کے ضابطے یا معاہدۂ اجتماعی کی شرائط طے کی جاتی تھیں ایک نئی شکل دیدی - پچھلے فلسفیوں نے ریاست اور سیاسی زندگی کے

---

[۱]—کانٹ اپنے ایک اور نظریے کو جو سیاسی فلسفے میں انقلاب پیدا کرسکتا تھا کام میں نہیں لایا - یہ انسانی عقل کی تخلیقی قوت کا نظریہ تھا ' جو بعد کو ہیگل کے نظام میں بہت کار آمد ثابت ہوا -

[۲]—F. W. Hegel (۱۷۷۰—۱۸۳۱) -

کسی ایک پہلو پر بہت زیادہ زور دے کر اپنے نظام میں تناقض اور نظریوں میں تضاد پیدا کردیا تھا ' اور اس طرح ان کا فلسفہ منطق اور واقعات دونوں کے رو سے ناقص نہیں تو کمزور ضرور ہو جاتا تھا - ہیگل نے گذشتہ خیالات کے ذخیرے سے پوری طرح کام لیا ہے ' مگر اپنی دقت نظر ' اعتدال اور صبر کی بدولت وہ مبالغے اور خام خیالی سے بچا رہا ' اور اس کے نظام میں حقیقی واقعات کا جتنا لحاظ رکھا گیا ہے اس کا اور کسی فلسفے میں جواب نہیں ملتا -

ہیگل کے سیاسی نظریے اس کے پورے فلسفے کا ایک حصہ ہیں ' اور انہیں صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس کے عام فلسفیانہ عقائد کو ذہن نشین کرانا ضروری ہے - اس کا بنیادی عقیدہ ارتقا ہے ' لیکن ارتقا کا جو مفہوم اس نے قائم کیا ہے اسے حیاتیات کے علمی اصول سے بہت کم تعلق ہے - حیاتیاتی اصول کے مطابق ذہن کا پیدا ہونا اور زندگی پر اثر ڈالنا ترقی کا انتہائی درجہ ہے ' لیکن اس کے برخلاف ہیگل کے نزدیک ارتقا کوئی مادی یا مکانیکی [۱] سلسلہ نہیں ' بلکہ ایک ذہنی اور روحانی قانون ہے ' اور اس کے عمل میں آنے کے معنی یہ ہیں کہ ذہن اپنے مادی ماحول کو ایک مقصد یا عینی تصور حاصل کرنے کے لئے بتدریج ترقی دیتا رہتا ہے - ہیگل عقل کو ایک فرضی اور مستقل ذہنی قوت نہیں سمجھتا ' اور اس مقصد کو جو ارتقا کا محرک ہو انسان کے ماحول سے جدا چیز نہیں ٹھہراتا - انسانی عقل بھی نشو و نما پاتی ہے ' اور اس کے ساتھ وہ تصور بھی جسے انسان اپنے ماحول میں مجسم کرکے دکھانا چاہتا ہے - روح اور مادے ' عقل اور اس کے میدان عمل کو ایک دوسرے سے قطعاً جدا نہ تصور کرنا چاہئے - انسان کا سارا علم اور تجربہ ایک ذخیرہ ہے جسے عقل نے جمع کیا ہے اور عقل ہی وہ قوت ہے جو خود نشو و نما پاتی ہے اور اپنی تخلیق کو ' جو اس کا میدان عمل بھی ہے اور مجسم مظہر بھی نشو و نما دیتی رہتی ہے - ارتقا کا یہی اصول ہیگل کے سیاسی تخیل کی رہبری کرتا ہے - اگر اس کی تعبیر سیاسی اصطلاح میں کی جائے تو اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ اجتماعی زندگی کے تمام مظاہر انسانی عقل کی تخلیق ہیں ' اور ایک تصور کے مجسم مظاہر - لیکن عقل ہی انسان کو بتاتی رہتی ہے کہ اس کے تصور

Mechanical—[۱]

کے مجسم مظاہر ' یعنی وہ سیاسی نظام اور ادارے جو کسی زمانے میں موجود ہوں ' ذہنی تصور کا تقاضا پورا نہیں کرتے یا اس کا حق ادا نہیں کرسکتے ' اور عقل کی تحریک سے تصور کے مجسمے اپنی شکل بدلتے اور ترقی کرتے رہتے ہیں - سیاسیات کے مطالعے میں ہمیں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ نظام اور ادارے بذات خود کوئی ہستی نہیں رکھتے ' ہر وقت اور ہر حالت میں وہ اس سیاسی جماعت کے خیالات اور عقائد کی عملی شکل ہوتے ہیں جس نے انہیں قائم کیا ہو ' اور ان کی اصلیت سے ہمیں فلسفی نہیں آگاہ کرسکتے بلکہ اس کا پتہ اُس جماعت کی تاریخ اور ذہنی حالت سے چلتا ہے - اس طرح ہیگل بظاہر سیاسیات کو تاریخ کا پابند کردیتا ہے ' مگر یہ پابندی غلامی نہیں ہے - تاریخ کی اہمیت کے باوجود ہیگل کا اصرار ہے کہ اصل چیز سیاسی دنیا کی مظاہر نہیں ہیں بلکہ وہ تصور ' وہ معنی مقصد ' جسے حاصل کرنے کی غرض سے یہ مظاہر وجود میں آتے ہیں - ہم تصور کو اس شکل سے جدا نہیں کرسکتے جو اس نے کسی وقت میں اختیار کی ہو ' لیکن اصل چیز تصور ہے ' اس کی شکل نہیں -

سیاسیات کا وہ تصور جس کا ارتقا اجتماعی زندگی کے آغاز سے شروع ہوتا ہے اور جو ہر زمانے کے سیاسی مظاہر میں مجسم ہوتا ہے آزادی کا تصور ہے - یہ آزادی محض "رکاوٹوں کی عدم موجودگی" نہیں ہے' جیسا کہ انفرادیت کے حامی مانتے ہیں' اور اس سے یہ بھی مراد نہیں ہے کہ انسان کو اس کا حق دیدیا جائے کہ وہ بالکل اپنی مرضی پر چلے اور جو جی میں آئے کرے - آزادی کے صحیح معنی ہیں انسان کے تمام ذہنی ' اخلاقی اور روحانی قوے کا نشو و نما پاکر کمال کو پہنچنا - انسان کی اپنی فطرت ہی طے کرسکتی ہے کہ اس نشو و نما کا طریقہ کیا ہوگا ' اور انسانی فطرت نشو و نما کے جو قانون مقرر کرتی ہے وہ رفتہ رفتہ ذہنی ترقی کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں ' کیونکہ ان کا سرچشمہ انسان کی جبلی خصوصیات ہیں ' جنہیں اس کی "مستقل عقل" سمجھنا چاہئے - لیکن عقل کا تاریخ ' یعنی ذہنی نشو و نما کے سلسلے پر جو اثر ہوتا ہے وہ خارجی نہیں داخلی ہوتا ہے ' اور ان تخلیقی قوے کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے جو انسانی فطرت میں مضمر ہوتے ہیں - ان قوے کا دائرۂ عمل ' سوا اس قدیم حالت کے جب اجتماعی زندگی کا احساس بھی نہیں ہوتا ' ریاست ہوتی ہے ' اور اس طرح سیاسی فلسفے کا اصل موضوع آزادی کے

اس تصور کی نشو و نما دکھاتا ہے جو ریاست کی شکل میں مجسم نظر آتا ہے -

اگر ہم معلوم کرنا چاہیں کہ آزادی کا تصور کیا ہے تو ہمیں یہ دریافت کرنا چاہئے کہ [۱] حق کا کون سا نظریہ رائج ہے - ہیگل نے حق کے مفہوم کی نشو و نما میں تین درجے قائم کئے ہیں - جس اصول پر اس نے ان مدارج کو ترتیب دیا ہے دراصل تاریخی نہیں بلکہ منطقی [۲] ہے ' اور تاریخ سے ان کی جو مطابقت بظاہر معلوم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تاریخی ارتقا کا سلسلہ ایک حد تک وہی رہا ہے جو منطق کے رو سے ہونا چاہئے تھا - حق کی پہلی شکل وہ ہے جب اس کا مفہوم بالکل قانونی ہو ' اور جب فرد کی حیثیت محض " قانونی شخص " کی ہو - یہ حق کی سب سے مجرد شکل ہے ' کیونکہ اس میں وہ تمام خصوصیات نظرانداز کی جاتی ہیں جن کی بنا پر مختلف افراد میں امتیاز کیا جاتا ہے ' اور اسی وجہ سے یہ حق کی سب سے نامکمل شکل بھی ہے - ملکیت کے قانون ' جو آزادی کے تصور کے نمودار ہونے کے پہلے آثار ہیں ' حق کے اسی نظریے کے ماتحت قائم کئے جاتے ہیں اور دراصل اس کا انحصار اس خیال پر ہوتا ہے کہ معاشرہ اور کل معاشرتی معاملات قانونی اشخاص اور ان کی ملکیت کی تحت میں آسکتے ہیں - لیکن یہ نظریہ بہت ناکافی ہوتا ہے ' کیونکہ ایسے مسائل جن کا تعلق جزا اور سزا سے ہو اس کے مطابق اطمینان بخش طریقے سے طے نہیں کئے جاسکتے ' یعنی جب قانون میں اخلاقی احساسات کا دخل ہوجاتا ہے تو حق کا پرانا تصور ناکافی معلوم ہونے لگتا ہے - لیکن اخلاقی احساس کا ارتقا بہت آہستہ آہستہ ہوتا ہے ' اس کی ابتدا اس دعوے

[۱]—جرمن لفظ (Recht) کے معنی میں مروجہ قانون اور وہ اخلاقی اصول جو قانون میں مضمر ہوں دونوں شامل ہیں ' اس لئے اس کا ترجمہ " قانون " کے بجائے " حق " کیا گیا ہے -

[۲]—معاشرے کا مطالعہ دو طریقوں پر ہوسکتا ہے - ہم اسے محض معاشرت کی ایک شکل سمجھ سکتے ہیں اور اس کی ترقی کے معنی یہ قرار دے سکتے ہیں کہ وہ اپنی بڑھتی ہوئی ضروریات کو پورا کرتا رہتا ہے - لیکن معاشرہ ایک مادی حقیقت ہونے کے علاوہ ایک معنی حقیقت بھی ہے ' اور اس صورت میں اس کی ترقی نظری ہوگی - ہیگل نے ارتقا کے جو مدارج مقرر کئے ہیں وہ قانون اور حق کی مختلف شکلیں ہیں جن پر مختلف تاریخی دوروں میں زیادہ زور دیا گیا ہے اور ان کا سلسلہ اس نے وہی رکھا ہے جو منطق کے رو سے سب سے زیادہ صحیح ہے - ملاحظہ ہو Bosanquet : Philosophical Theory of the State, Ch. X.

سے ہوتی ہے کہ ہر فعل کو جانچتے وقت فاعل کی نیت پر بھی غور کیا جائے اور پھر بتدریج نیت اور فائت فعل کو بحث میں شامل کرکے فعل اور نیت کا صحیح تعلق قائم ہو جاتا ہے - یہ حق کے تصور کے ارتقا کا دوسرا درجہ ہے ' لیکن اس صورت میں نیت اور ارادے سے مراد صرف خوشی اور بہبودی کی جبلی خواہشات ہوتی ہیں ' اور چونکہ یہ معیار انسان کو پورے طور پر مطمئن نہیں کرسکتا ' اس لئے نیکی کا معیار رفتہ رفتہ قائم اور تسلیم کیا جاتا ہے ' خلوص نیت کے بجائے فرض کا احساس ' اور ارادے کی جگہ ضمیر کا حکم انسان کے اعمال کا محرک اور ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے - یہ ارتقا کی تیسری منزل ہے - اس کے بعد انسان کو ایک قدم اور آگے بڑھنا پڑتا ہے ' کیونکہ نیکی کے معیار اور ضمیر کے احکامات اگر خالص مجرد اصولوں کی حیثیت اختیار کریں تو ان سے اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں ' یعنی یا تو ظاہرداری اور ریاکاری پھیلتی ہے ' یا اس کے برعکس رہبانیت کو فروغ ہوتا ہے - نیکی اور فرض کے معیار میں جان اسی وقت پڑسکتی ہے جب وہ مخصوص نیکیوں اور مقررہ فرائض کی شکل میں مجسم ہوجائے ' اس کے لئے ضروری ہے کہ انفرادی معیار جماعت کے اخلاقی معیار کے ماتحت کیا جائے ' کیونکہ جماعت ہی اس کی صلاحیت رکھتی ہے کہ فرض کے اس احساس کو جو افراد میں ہوتا ہے اخلاقی احکامات میں منتقل کرے - اس طرح وہ ذہنی اختلاف جو حق کی خالص قانونی شکل معاشرے اور افراد میں پیدا کر دیتی ہے رفع ہوجاتا ہے ' اور انسانی ذہن حق کے انفرادی تصور کے مدارج طے کرکے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کامل آزادی فرد کے جماعت میں محو ہوجانے کا نام ہے ' اور ہر فرد اپنے ذاتی اخلاقی حوصلے اور امنگیں اسی طرح پوری کرسکتا ہے کہ اپنے ارادے کو معاشرے کے ارادے میں ' اپنے اخلاقی معیار کو معاشرے کے معیار میں محو کردے -

ایک دو مثالیں ہیگل کے مطلب کو واضح کردیں گی - چوری کرنا ہمیشہ برا مانا گیا ہے ' مگر وہ معیار جس کے مطابق اسے برا قرار دیا گیا بدلتا رہا ہے - حق کی پہلی شکل کے مطابق ہر چیز کسی قانونی شخص کی ملک ہوتی ہے ' اور چوری کرنا اسے ایک غیر قانونی طریقے پر مالک کی مرضی کے خلاف حاصل کرنا ہے - یہ ایک معیار ہے جس میں چور کی نیت یا ضرورت کا لحاظ نہیں کیا جاتا ' اور کوئی بھوکا آدمی سوکھی روٹی کا ٹکڑا

چرائے تو وہ بھی اسی طرح کا مجرم مانا جاتا ہے جیسے ایک پیشہ‌ور ڈاکو - لیکن انسان کے فطری احساسات ایسے اصول کو گوارا نہیں کرسکتے اور جرم کی نوعیت معین کرنے میں رفتہ رفتہ مجرم کی نیت اور ارادے پر بھی غور کیا جانے لگتا ہے - اس سے یقیناً انصاف کرنے میں زیادہ آسانی ہوتی ہے ' مثلاً کسی شخص نے چوری کی تو اسے شدت جرم کے تناسب سے سزا دی جاسکتی ہے ' لیکن ایسا کوئی معیار نہیں قائم ہوتا جو عمل کو درست کرنے میں مدد دے ' اور اخلاقی احساس جس قدر قوی ہوتا جاتا ہے اتنی ہی ایک معیار کی ضرورت شدید ہوتی جاتی ہے - آخر میں نیکی اور بدی میں امتیاز کرنے کے اصول قائم ہوتے ہیں اور انسان کو راہ‌راست پر رکھنے کے لئے نیک خیال اور عمل اس کا فرض قرار دیا جاتا ہے - یعنی حق کی پہلی شکل کے مقابلے میں اتنی ترقی ہوئی ہے کہ مثلاً چوری صرف ایک قانونی جرم نہیں رہتی بلکہ اخلاقاً ناجائز ہوجاتی ہے اور اس سے پرہیز کرنے کا محرک صرف سزا کا خوف ہی نہیں ہوتا بلکہ انسان کا ذاتی اخلاقی احساس ' یعنی اس کا ضمیر بھی ' اور یہی دوسری طرف انسان کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے فرائض انجام دیتا رہے - مگر یہ تیسرا معیار اپنی خوبیوں کے باوجود ایک انفرادی معیار ہے - اس کے ذریعے سے معاشرے میں اخلاقی ربط پیدا نہیں ہوسکتا ' اور اخلاقی ربط نہ ہو تو فرد کو نہ تو ہر قدم پر یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ صحیح راہ پر چل رہا ہے ' نہ اس کا اطمینان ہو سکتا ہے کہ اس کا عمل معاشرے کے لئے مفید ہے اور نہ اسے وہ سہارا مل سکتا ہے جو اس کے ارادے اور ہمت کو قائم رکھے اور تقویت پہنچاتا رہے - اس صورت میں بھٹکنے کی بہت گنجائش ہے - ممکن ہے انسان اپنے تمام فرائض محض رسماً انجام دیتا رہے ' اور اس کی محنت سے نہ معاشرے کو فائدہ ہو نہ خود اسے تسکین حاصل ہو - یہ بھی ممکن ہے ' اور ہیگل کا خیال ہے کہ کانٹ کے " آزاد اخلاقی ارادے " اور اس کے مقرر کئے ہوئے قطعی فرائض پر عمل کرنے کا نتیجہ یہی ہوگا کہ افراد کو رہبانیت کی طرف بہت میلان ہو جائے اور ان میں خواہشوں اور حوصلوں کا وہ سرچشمہ خشک ہو جائے جو نہ صرف زندگی کو تازگی بخشتا ہے بلکہ اسی پر زندگی کا انحصار ہے - اس طرح یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ اخلاقی معیار انفرادی کے بجائے معاشرتی ہو ' اور اخلاقی احکام کو فرد کے اپنے ضمیر کے بجائے معاشرے کا ضمیر جاری کرے - ہیگل کے نزدیک یہ صرف ایک مصلحت ہی نہیں بلکہ اخلاقی ضرورت ہے ' کیونکہ اس کے بغیر اخلاق کی جڑ کٹ

جاتی ہے - لیکن اس پر عمل کرنے سے فرد کو یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کی کمزور اور نامکمل ہستی نے انتہائی قوت اور کمال حاصل کرلیا ہے ' اور ایک مربوط کل کے جزو کی حیثیت سے اسے وہ آزادی میسر ہوتی ہے جس سے وہ انتشار کی حالت میں اپنے تمام اختیارات کے باوجود محروم تھا -

ہیگل نے حق کے تصور کے ارتقا کے جو مدارج قائم کئے ہیں ان کی تشریح تاریخ کے رو سے بھی کی جا سکتی ہے ' اگرچہ ہیگل نے اپنے آپ کو تاریخ کا پابند نہیں کیا ہے - خالص قانونی حق کی مثال روم کا سیاسی نظام ہے - حق کی دوسری شکل عیسائی مذہب کے ساتھ وجود میں آئی ' اور اس نے جو اخلاقی معیار مقرر کیا اس نے رفتہ رفتہ کانٹ کے " آزاد اخلاقی ارادے " کا لباس اختیار کیا - عیسائیت کے معیار میں انفرادیت کا اثر پہلے ہی سے بہت تھا ' پھر جب رومی کلیسا کے خلاف بغاوتیں ہوئیں تو انفرادیت کا زور اور بھی بڑھ گیا ' اور کانٹ کے فلسفے میں وہ اپنی انتہا کو پہونچ گئی - لیکن یہ انفرادیت صحیح اخلاقی زندگی کی بنیاد نہیں ہو سکتی ' اور ہیگل کا عقیدہ تھا کہ وہ اخلاقی آزادی ' یعنی ذہنی اخلاقی اور روحانی نشو و نما کا وہ درجۂ کمال جو سیاسی زندگی کے آغاز سے انسان کا نصب العین رہا ہے اسی وقت حاصل ہوگا جب فرد کا ارادہ معاشرے اور ریاست کے ارادے میں گم ہوجائے اور گم ہو کر پھر اپنے آپ کو پائے - اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انیسویں صدی سے پہلے افراد عام اخلاقی معیار کی پابندی کرتے ہی نہ تھے - جیسا اوپر بیان ہوچکا ہے: ہیگل نے حق کے تصور کی نشو و نما کے جو درجے قائم کئے ہیں ان سے مراد صرف یہ ہے کہ مختلف تاریخی دوروں میں اس تصور کے خاص پہلوؤں پر زیادہ زور دیا گیا ' یہ مطلب نہیں ہے کہ حق کا تصور صرف ایک ہی شکل میں موجود تھا - جب رومی قانون کا دور دورہ تھا تب بھی لوگوں میں اخلاقی احساسات موجود تھے ' عام اخلاقی معیار بھی تھا اور اس کی پابندی بھی کی جاتی تھی ' مگر پھر بھی ہم یہی کہیں گے کہ اس دور میں حق کا تصور خالص قانونی تھا ' کیونکہ اس کی یہی خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں تھی - اسی طرح افراد کے ریاست میں محو ہوجانے کی اخلاقی ضرورت ہیگل کی دریافت کی ہوئی چیز نہیں ہے ' یونانی فلسفی اس پر بہت زور دے چکے ہیں ' لیکن یہ بہت کم ہوا ہے کہ اس ضرورت کو اصولاً اور عملاً دونوں طرح لازمی قرار دیا جائے - ہیگل کا دعوی یہی ہے کہ افراد وہ اخلاقی آزادی

جو انہیں مطلوب ہے اسی وقت حاصل کرسکتے ہیں جب وہ اصولاً فرد کے ریاست میں مدغم ہوجانے کے قائل ہوں اور اس عقیدے کو عمل میں ظاہر کریں -

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ ریاست کا وجود فرد کے اخلاقی استحکام اور اس کی صحیح آزادی اور کمال کی شرط ہے ' ہیگل ریاست کے معاشرتی پہلو پر غور کرتا ہے - اب یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ فرائض کیا ہیں اور فضائل کیا ' اس لئے کہ جب فرد نے ریاست کے اخلاقی معیار کو اپنا معیار بنالیا تو اسے فرائض اور فضائل بھی خود بخود معلوم ہو جائیں گے ' انہیں معین کرنا فلسفی کا کام نہیں ہے بلکہ ریاست کا ' اور ریاست کی نشو و نما کے ساتھ اخلاقی معیار بھی ترقی کرتا رہے گا - ریاست کے معاشرتی پہلو پر بحث کرتے ہوئے ہیگل نے تین اداروں کو اپنا موضوع بنایا ہے ' جن میں عملی اور حقیقی نقطۂ نظر سے انسانی زندگی کے تمام مظاہر شامل ہیں - یہ ادارے خاندان ' مدنی معاشرہ اور ریاست ہیں - لیکن یہاں بھی ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ ہیگل کا طریقۂ بحث تاریخی نہیں ' منطقی ہے ' یعنی اس کا منشاء یہ دکھانا نہیں ہے کہ اجتماعی زندگی نے خاندان سے شروع ہوکر ریاست کی شکل کس طرح اختیار کی ' اس کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ ریاست مدنی معاشرے اور خاندان کی پہلی شرط ہے ' اور جب تک ریاست کا تصور ' اور ایک واقعی ریاست ' موجود نہ ہو ' خاندان اور مدنی معاشرے کا وجود منطق کے رو سے مہمل اور تاریخ کی رو سے ناممکن ہوجاتا ہے - اس لئے ہیگل نے ان دونوں پر یہ سمجھ کر بحث کی ہے کہ وہ ریاست کے اجزا ہیں ' اور وہ مقصد بیان کیا ہے جو یہ ریاست کے اندر پورا کرتے ہیں -

خاندان ریاست اور معاشرے کے لئے ضروری ہے ' لیکن اس میں اور ان دونوں میں اصولی فرق ہے - خاندان کی بنیاد جبلت پر ہے اور وہ انسانی تعلقات کے اس پہلو کو ظاہر کرتا ہے جو خالص فطری ہے ' یعنی اولاد اور والدین ' بھائی ' بہن ' شوہر اور بیوی کے تعلقات - ممکن ہے معاشرے کے افراد ریاست کو بھی انہیں نگاہوں سے دیکھیں جن سے وہ اپنے گھرانے کو دیکھتے ہیں ' لیکن فطری جذبے سیاسی حیثیت نہیں رکھتے ' اور فرد اور ریاست کے تعلقات میں انہیں کوئی دخل نہیں ہو سکتا ' کیونکہ ریاست کی مخصوص صفت ہے قانون اور عقل کی ہدایت پر عمل کرنا ' اور یہ صفت خاندان میں موجود بھی ہو تو وہ اس کی خصوصیت قرار نہیں دی جاسکتی - مدنی

معاشرہ ریاست کا معاشی پہلو ہے - اس کے اجزا خاندانوں کے افسر ہیں اور اس کی بنیاد انسانی ضرورتوں اور انہیں پورا کرنے کی کوششوں پر قائم ہوتی ہے - کسب معاش کے تمام طریقے ' تجارت ' صنعت و حرفت وغیرہ اسی کی تحت میں آتے ہیں ' اور وہ نظام بھی جو ان کے لئے لازمی ہے ' یعنی پولیس اور عدالت - تہذیب بھی مدنی معاشرے کا ایک مظہر ہے ' کیونکہ مدنی معاشرے میں انسان یہ سیکھتا ہے کہ اسے فقط اپنی مرضی پر نہ چلنا چاہئے اور ان فرائض اور خدمات کو انجام دیتے رہنا چاہئے جن پر معاشرے کی اور خود اس کی بقا منحصر ہے - مدنی معاشرے میں بظاہر انسان کی ہر ضرورت پوری ہو جاتی ہے ' لیکن غور کیا جائے تو مدنی معاشرے میں بہت سی کوتاہیاں اور خامیاں ہوتی ہیں جن کی وجہ سے ریاست کا وجود ضروری ہو جاتا ہے - معاشی نظام افراد کی مرضی پر نہیں چھوڑا جاسکتا ' ورنہ اندرونی فساد معاشرے کو تباہ کر دےگا - اس لئے ایک عام قانون اور ایسی طاقت جو سب کو قانون کی پیروی پر مجبور کرے ناگزیر ہو جاتی ہے - تاجر خواہ وہ خرید و فروخت کریں یا کارخانے قائم کریں ' ایک ایسی قوت کے بغیر اپنا کام نہیں چلا سکتے جو کار و باری زندگی کو ایک اصول کے ماتحت منظم کرے - تجارتی شرکتیں ہمیشہ سے معاشی زندگی کا ایک مظہر رہی ہیں اور ان کا وجود ہی یہ ثابت کرتا ہے کہ ایک برتر قوت درکار ہے جو سب کی جد و جہد اور مقاصد کو ہم آہنگ کر سکے -

مقاصد اور نظام دونوں کے لحاظ سے ریاست خاندان اور مدنی معاشرے کو تکمیل کو پہنچاتی ہے - وہ دونوں کے مقابلے میں ایک خارجی قوت کی حیثیت رکھتی ہے جو ان کی مدد بھی کرتی ہے اور اصلاح بھی ' ان کی ترقی کے ذریعے تلاش کرتی ہے اور ان کے نظام کو مستحکم رکھتی ہے - اس کے ساتھ ہی وہ خاندان اور مدنی معاشرے کی نشو و نما کی منزل مقصود بھی ہے ' کیونکہ وہ ان دونوں کے لئے ایک نصب العین فراہم کرتی ہے ' اور عام مفاد کا ایک معیار قائم کر کے ان کے انتشار کو اتحاد میں تبدیل کردیتی ہے - یعنی افراد کی طرح خاندان اور مدنی معاشرے کو بھی ' آزادی ' ریاست میں متحد ہونے سے حاصل ہوتی ہے - ریاست کے بغیر نہ صرف اخلاق بگڑ جاتے بلکہ خاندانی اور معاشی زندگی بھی درہم برہم ہوجاتی - اسی وجہ سے ہیگل نے ارتقا کے معنی آزادی کے تصور کا ' جو ریاست میں مجسم ہوتا ہے ' نشو و نما پانا

قرار دیا ہے - ریاست کا ارتقا انفرادی اور اجتماعی زندگی کا ارتقا ہے ' اس کا تکمیل کو پہنچنا فرد اور جماعت کی زندگی کا انتہائی درجۂ کمال -

ریاست کی ماہیت کو دیکھتے ہوئے اسے حاکم اور رعایا میں تقسیم کرنا ' اس مسئلے پر بحث کرنا کہ فرماں روا قوم ہے یا بادشاہ یا ریاست ' اور دستور بدلنے میں اس کی تدبیریں کرنا کہ حکومت کا ایک شعبہ دوسروں پر حاوی نہ ہو جائے بالکل مہمل ہے - فرماں روائی کل ریاست کی خصوصیت ہے ' جب وہ ایک کل کی حیثیت سے عمل کرے ' اور یہ فرماں روائی کسی طرح تقسیم نہیں کی جاسکتی - اسی اصول پر یہ خیال بھی صریحاً غلط ہے کہ دستور جیسا جی چاہے بدلا جاسکتا ہے - ریاست جیسے دستور کی مستحق ہو ویسا ہی اس کے لئے بن سکتا ہے ' بری ریاست کا دستور برا اور اچھی ریاست کا اچھا ہوتا ہے - ریاست ایک جسم نامی ہے ' اور جسم نامی کی ترقی اور اس کا تنزل صرف اس کے اندرونی قوے کے ذریعے سے ہوسکتا ہے - ترقی کی خواہش ہمیشہ ہونا چاہئے ' کیونکہ جمود جسم نامی کی فطرت کے خلاف ہے ' اور ترقی کے اظہار کی ایک علامت دستور کی اصلاح بھی ہے - مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم دستور کو ریاست سے ایک جدا چیز قرار دے کر اسی پر غور کریں - مختلف قسم کے دستوروں کی خوبیوں اور خامیوں پر حجت کرنا بھی فضول ہے - دستور کا انحصار ریاست کی شخصیت ' اس کی تاریخ اور فطری خصوصیات پر ہوتا ہے - اس وجہ سے اس کے لئے صرف ایک دستور موزوں ہو سکتا ہے ' اور وہ وہی ہے جو اس میں موجود ہو - لیکن اس نظریے کے باوجود ' جو در اصل بحث کی گنجائش ہی نہیں چھوڑتا ' ہیگل نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ منطق کے رو سے وہ دستور بہترین ہے جس میں حکومت کے اختیارات ایک مجلس مقننہ ' عاملہ (جس میں نظام عدالت بھی شامل ہونا چاہئے) اور بادشاہ کے ہاتھ میں ہوں - مجلس مقننہ کا فرض یہ ہوگا کہ قانون وضع کرے ' اور عاملہ کا یہ کہ ان کو عمل میں لائے - لیکن اس نظام میں اختیارات کی تقسیم سختی کے ساتھ نہ ہونا چاہئے - قانون وضع کرتے وقت ہیگل نے مجلس کے لئے لازمی قرار دیا ہے کہ وہ عاملہ سے مشورہ لے ' اور قانون کے باقاعدہ نافذ ہونے کے لئے بادشاہ کی رضامندی ضروری ہوگی - بادشاہ عاملہ کا افسر اعلیٰ نہیں ہے ' اس کی ذات ریاست کی شخصیت کا مظہر ہے - اس کا عہدہ یا وظیفہ

حکومت کے مختلف محکموں میں ارادے اور عمل کی ہم آہنگی قائم رکھنا ' اور اُن کے فیصلوں کو منظور کر کے انہیں ایک انفرادی ارادے کی شکل دینا ہے۔ وہ ہر شعبے میں شامل ہے اور اُس سے الگ بھی ' اور اُس کی ذات گویا یہ ثابت کرتی ہے کہ ریاست اپنا ایک ارادہ ' ایک نصب العین رکھتی ہے ۔

ہیگل نے انسان اور انسانی جد و جہد اور حوصلے ریاست کے مقاصد میں محو کر دئے ہیں ' حکومت کے نظام میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں رہنے دی ہے جس سے کامل اتحاد اور ہم آہنگی اور ریاست کی ناموس میں ذرا بھی خلل پڑے - ریاست کا انحصار ایک تصور پر ہوتا ہے ' جس کا وہ مجسمہ ہوتی ہے ' ریاست کے سوا یہ تصور کسی اور طریقے سے ظاہر نہیں ہو سکتا - لیکن ریاست کے ارتقا کے واسطے یہ ضروری ہے کہ تصور اور اُس کی مجسم شکل میں ایک گہرا رشتہ قائم رہے' ورنہ ریاست محض اداروں کا ڈھانچا بن کر رہ جائے گی' جس میں نہ جان ہوگی نہ آرزو نہ حوصلہ - ارتقا کی صورت یہی ہے کہ ریاست اور اُس کے ادارے اُن خیالات ' امنگوں اور حوصلوں سے جو افراد کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں متاثر ہوں اور انہیں جذب کرتے رہیں - ریاست کے افراد کو اپنے ماحول سے ہم آہنگ رہنا چاہئے ' لیکن اُن کے ذہن کے تخلیقی قوے کو تقویت کی حاجت رہتی ہے ' اسی طرح جیسے مفکر کو نئے کارناموں کے لئے نئے تجربات اور تاثرات کی تلاش ہوتی ہے - یہ تقویت افراد کو اور افراد کے ذریعہ سے ' ریاست کو انسانی دنیا سے پہنچ سکتی ہے ' جس کی ہستی ریاست سے بہت زیادہ وسیع ہے اور جس کی گود میں ریاست پرورش پاتی ہے - ریاست کی اس دنیا میں وہی حیثیت ہے جو کسی مجمع میں ایک آدمی کی - آدمی مجمع میں گم نہیں ہوتا ' وہ اسے بھی تسلیم نہیں کرتا کہ مجمع کو اس کی رائے یا رویے پر اعتراض کرنے کا حق ہے ' لیکن وہ یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ سب اسے نفرت کی نگاہوں سے دیکھیں - ایسے بہت سے لوگ ناپسند ہوتے ہیں ' بعض کا اس کے اوپر خوشگوار اثر پڑتا ہے ' بعض کی وہ تقلید کرنا چاہتا ہے ' بعض کی مخالفت ' لیکن اپنی انفرادی خصوصیت اور جداگانہ حیثیت ترک کئے بغیر وہ چاہتا یہی ہے کہ سب کی نظریں اس پر ہوں اور سب کی نظروں سے پسندیدگی اور ادب ظاہر ہو - یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہ اپنے آپ میں ایسے اوصاف پیدا کرے جو عام طور پر پسندیدہ ہوں اور اس طرح وہ مجمع سے بالکل بیگانگی نہیں برت سکتا - خواہ وہ صرف چند لمحوں کے لئے مجمع

میں شامل ہو، اس کا مجمع سے ایک تعلق ہو جاتا ہے - یوں ہی ریاست بھی انسانی دنیا میں ایک انفرادی حیثیت رکھتی ہے - اس دنیا میں محو ہو جانا اس کے لئے نہ مناسب ہے نہ ممکن، لیکن اگر وہ اپنا اصل مقصد پورا کرنا چاہتی ہے تو اس کا یہ فرض ہے کہ دنیا میں امتیاز حاصل کرے، کسی سے خود سبق لے، کسی کی رہبری کرے - جس طرح ایک ہنگامی مجمع میں کوئی ربط نہیں ہوتا، ویسے ہی انسانی دنیا میں کوئی خاص ربط نہیں، لیکن ہر مجمع میں کسی نہ کسی قسم کی عام رائے ضرور ہوتی ہے، بعض حرکتیں ایسی ہیں جن پر اس کے تمام افراد اعتراض کریں گے، خواہ اُنہیں اِن حرکتوں سے کوئی ذاتی دلچسپی ہو یا نہ ہو، مجمع کی رائے کے سامنے افراد کو سر جھکانا پڑتا ہے، ورنہ ممکن ہے اُن کی جان خطرے میں پڑ جائے - اسی طرح ریاست کو بھی انسانی دنیا کی عام رائے، اس کے معیار کا لحاظ کرنا چاہئے - اسے دنیا سے ایسی باتیں سیکھنا چاہئیں جو اس کی تنگ نظری اور خود غرضی کو دور کریں، جن کے ذریعے سے وہ ہر دلعزیزی اور ایک اعلیٰ مرتبہ حاصل کرسکے - اگر ریاست کا یہ نصب العین رہا تو اس تصور کو جس کا وہ مجسمہ ہے ہمیشہ تقویت پہنچتی رہے گی، اور وہ ارتقا جو تندرست زندگی کی ایک شرط ہے، ہمیشہ اس کا حصہ رہے گا - لیکن اگر اس نے انسانی دنیا سے بدسلوکی یا بے پروائی برتی تو وہ خود نقصان اٹھائے گی - جیسا کہ جرمن شاعر شلر نے کہا ہے، "دنیا کی تاریخ دنیا کا ایوان عدالت ہے" -

اس معیار کو دیکھتے ہوئے ہمیں اُن نظریوں کو جو ہیگل نے ریاست کی عظمت اور اُس کے اقتدار کے متعلق پیش کئے ہیں بیجا قوم پرستی پر محمول نہ کرنا چاہئے - ہر جسم نامی میں قوت ہونا چاہئے، اور اس کا مادہ کہ وہ مخالف اثرات کا مقابلہ کرسکے - اسی طرح ریاست میں بھی اپنے وجود کو قائم رکھنے کا بل بوتا ہونا لازمی ہے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ وہ اپنی جنگی قوت کو بڑھائے اور دشمنوں سے خطرے میں رہنے کے بجائے انہیں اپنی طاقت سے مرعوب رکھے - کانٹ نے ہمیشہ اس کے خواب دیکھے اور اس کی تدبیریں سوچیں کہ ریاستوں کو آپس میں لڑنے سے روکا جائے - ہیگل اس کے برخلاف ریاست پر کسی قسم کی اخلاقی یا قانونی پابندیاں عائد نہیں کرتا - اس کے نزدیک لڑائیاں ہونا ناگزیر ہے، اور وہ جنگ کو سراسر بری چیز بھی نہیں سمجھتا، کیونکہ جنگ ریاست

کے اندرونی ربط کو بڑھاتی ہے اور اس کے اقتدار کو چمکا دیتی ہے - اس کے پورے فلسفے پر غور کیا جائے تو ریاست کے اعلیٰ اور ہمہ گیر اختیارات اور جنگ کرنے کی آزادی منطق کی رو سے صحیح ہے اور اخلاق کے رو سے قابل اعتراض نہیں - جنگی طاقت کے معنی ہیگل کی نظروں میں وہ نہیں ہیں جو ایک فوجی افسر کے ہوتے ہیں ' اور نہ آزادی سے مراد وہ اخلاقی بیباکی ہے جسے اوچھے اسم کے مدبر کامیابی کے لئے ضروری سمجھتے ہیں - میکیاویلی کی تصنیف " بادشاہ " پر بحث کرتے ہوئے ہیگل نے اپنا مطلب واضح کر دیا ہے - محض جنگی قوت اور بیجا اثبات خودی اس کے سیاسی فلسفے میں شامل نہیں - " سب سے اعلیٰ مرتبہ جو کوئی ریاست حاصل کرسکتی ہے علوم و فنون کو ترقی دینے سے حاصل ہوتا ہے ' اور قوم کے ذہنی قوے کو درجۂ کمال تک پہنچانے سے - یہ ریاست کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے ' گو اسے اس مقصد کو ایک جداگانہ کام سمجھ کر انجام نہیں دینا چاہئے - یہ ایک مقصد ہے جسے ریاست کے اندر خود بخود پورا ہونا چاہئے " - لیکن خود ہیگل کے زمانے میں اس کے بہت سے ایسے مداح تھے جو اس کے سیاسی فلسفے کو پروسیا کی سلطنت اور جرمن قوم کی ثنا خوانی سمجھ بیٹھے - پھر بسمارک [۱] کی بیرونی پالیسی اور اس کی کامیابی کے بعد سے چند جرمن مدبروں اور عالموں [۲] کی خودستائی اور گھمنڈ نے جرمن سیاسی فلسفے کو بہت بدنام کردیا ' اور آخر میں سنہ ۱۹۱۴ع کی جنگ نے جرمنوں کو مہذب قوموں کی جماعت سے کچھ عرصے کے لئے خارج کردیا - جرمنی کے سیاسی رویے کا ہیگل کے فلسفے سے کوئی واسطہ نہیں ' اور ریاست کا جو تصور اس نے قائم کیا اسے پروسیا کی ریاست سے کوئی تعلق نہیں -

ہیگل پر بیجا قوم پرستی کے ساتھ زمانہ پرستی کا بھی الزام لگایا جاتا ہے - اس کا مشہور مقولہ ہے کہ " جو کچھ عقلاً صحیح ہو وہ موجود ہوتا ہے ' اور جو کچھ موجود ہو وہ عقلاً صحیح ہوتا ہے " - اسی بنا پر اس نے یہ بھی کہا ہے کہ جو ریاست موجود ہو وہ عین ریاست ہے - اس سے یہ نتیجہ تو ضرور نکلتا ہے کہ ہیگل اپنے زمانے کی ریاست کو بہترین سمجھتا تھا '

---

[۱]—Bismarck

[۲]—خصوصاً ہائنرش فون ترائچکے (Heinrich von Treitschke) ۱۸۳۴—۱۸۹۶ ' جس کے خیالات میں کوئی خوبی ہے یا گہرائی نہیں ' محض غرور اور خود پرستی ہے -

لیکن اس کی وجہ زمانہ پرستی یا قوم پرستی نہیں تھی - ھیگل کا یہ عقیدہ تھا کہ انسانی عقل زندگی کے اداروں میں مجسم ہوتی ہے ' اس وجہ سے صاف ظاہر ہے کہ انسانی عقل جن اداروں میں کسی زمانے میں مجسم ہو وہ اس زمانے کے لئے عقلاً صحیح اور سب سے زیادہ مناسب ہیں - مگر انسانی عقل کا ارتقا ہوتا رہتا ہے ' اس کے ساتھ وہ ادارے جن میں وہ مجسم ہو نشو و نما پاتے رہتے ہیں - اس طرح ہر زمانے کے ادارے بعد کی ارتقا یافتہ عقل کے معیار سے ضرور گرے ہوئے ہوں گے - ھیگل کے مقولے کی یہ تشریح کرنا کہ وہ زمانہ پرستی ہے صریحاً غلط ہے -

اوپر بیان کیا جاچکا ہے کہ ھیگل دنیا کے سیاسی نظام کا واحدہ فرد کو نہیں سمجھتا تھا بلکہ ریاست کو ' اور جس طرح اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس نے واقعی حالات کو بیجا اہمیت دیدی ' ویسے ہی یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ انفرادیت کی بالکل قدر نہیں کرتا - لیکن ھیگل کے تخیل پر انتشار کا خوف حاوی نہیں ہے ' وہ ریاست میں حتی الامکان رنگارنگی پیدا کرنا چاہتا ہے ' اس کے نزدیک ریاست کا صحیح ارتقا اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب انفرادی جد و جہد اور حوصلوں کو ایک وسیع جولانگاہ ملے اور وہ ہر قدم پر اصرار سے کہتا ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہئے - جماعت کے ربط کے یہ معنی نہیں ہیں کہ افراد ایک کل کے پرزے بن جائیں - صحیح ربط اس وقت پیدا ہوگا جب ہر فرد اپنی خلقی صلاحیتوں کا حق ادا کرے - انفرادیت کے حامیوں اور ھیگل کے درمیان فرق یہ ہے کہ انفرادی ریاست کے اقتدار کو افراد کی نشو و نما میں ایک رکاوٹ فرض کرتے ہیں ' اور اس لئے ریاست سے عداوت رکھتے ہیں - ھیگل افراد کے حق میں بہتر سمجھتا ہے کہ وہ ریاست کو اپنی نشو و نما کا اصل ذریعہ جانیں اور ریاست کے لئے ضروری سمجھتا ہے کہ وہ افراد کی نشو و نما کو اپنے ارتقا کا حقیقی وسیلہ قرار دے - اگر واقعات کی شہادت طلب کی جائے تو ھیگل ہی کا خیال زیادہ صحیح ثابت ہوگا -

۵---ماتسی نی

یہی نظریہ ایک اور فلسفی کا ہے جو انفرادیت پسندوں سے بھی زیادہ افراد کا حامی اور آزادی کا آرزومند تھا - جیوسپے ماتسی نی [1]

[1]--Giuseppe Mazzini (۱۸۰۵ — ۱۸۷۲) -

نے اپنی ساری زندگی اطالیہ کو آزاد اور متحد کرنے کی کوشش میں صرف کی اور اسے کبھی وہ سکون اور اطمینان نصیب نہ ہوا جو فلسفیانہ غور و فکر کے لئے ضروری ہے - اس کی تصانیف ' جن میں سب سے قابل قدر " ایمان اور مستقبل [۱] " (۱۸۳۵) ' " انسان کے فرائض [۲] " (۱۸۴۴) اور " نظام اور جمہوریت [۳] " ہیں' ان عقیدوں کی شرحیں ہیں جن سے اس نے روحانی تقویت حاصل کی ' اور جن کے بل پر وہ تمام عمر مصیبتیں اور ناکامیاں برداشت کرتا رہا - اس کے خیالات میں وہ ربط اور نظام اور ترتیب نہیں ہے جس کی ہر فلسفی سے توقع کی جاتی ہے ' مگر ان میں وہ جاں‌فزا تاثیر ہے جس کا مرتبہ روکھی سوکھی منطق اور علمیت سے کہیں زیادہ بلند ہوتا ہے - مازینی نے سیاسیات کے ہر پہلو پر تو غور نہیں کیا ہے' مگر کسی اہم مسئلے کو نظرانداز بھی نہیں کیا - اس کے سیاسی نظریے خشک اور بےجان منطقی بحثیں نہیں ہیں ' ایک زندہ دل کے زندہ عقیدے ہیں - فلسفی چاہے انہیں کمزور اور ثبوت سے عاری سمجھیں ' سیاسیات کے جوہرشناس انہیں ہمیشہ اس طرح عزیز رکھیں گے گویا یہ ان کی دلی باتیں ہیں -

مازینی نے عالم سیاسیات کا اصل فرض یہ قرار دیا ہے کہ تاریخ اور معاصرانہ حالات کی ایسی تشریح کرے کہ پڑھنے والوں کے دل میں گذشتہ زمانے کی قدر بڑھ جائے اور تعمیری حوصلے ابھریں - اسی خیال سے اس نے ایک ایسا فلسفۂ تاریخ بیان کیا ہے جو اس کی نظر میں سب سے زیادہ صحیح اور انسانیت کے شایان شان ہے ' اور اس کے ساتھ ہی اپنے زمانے کے مظاہر میں سے چند کو منتخب کیا ہے جو اس کی رائے میں قابل قدر اور مستقبل کے لئے سب سے زیادہ کارآمد ہوسکتے ہیں - انسانی تاریخ [۴] کو اگر ہم مجموعی طور پر دیکھیں تو وہ دو حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے' ایک دور انفرادیت کا ہے' دوسرا اجتماعی جد و جہد اور اجتماعی فرائض کی انجام دہی کا ' اور فرانسیسی انقلاب گویا وہ سرحد ہے جہاں پر ایک دور ختم اور دوسرا شروع ہوتا ہے - پہلے دور کا آغاز یونانی تہذیب سے ہوتا ہے - اس عہد میں انسان کی اخلاقی اہمیت ' اس

"Faith and the Future"—[۱]

"The Duties of Man"—[۲]

"Organisation and Democracy"—[۳]

[۴] - یہاں مراد در اصل یورپی قوموں کی تاریخ ہے -

کے ارادے کی آزادی اور اس کی تخلیقی قوت کے اعلیٰ امکانات پر زور تو دیا گیا ' لیکن انسانیت کا دائرہ محدود رہا اور ایک طبقے کی آزادی کے لئے دوسرے کی غلامی جائز سمجھی گئی - یہ خصوصیتیں انفرادیت کے پہلے معیار کی خامیوں کی دلیلیں ہیں - عیسائی مذہب نے تمام نوع انسانی کو ایک خدا کی مخلوق اور ہر بندے کو خدا کے حضور میں یکساں قرار دے کر قدیم انفرادیت کی خامیاں بہت کچھ دور کردیں ' مگر کلیسائی نظام نے مساوات کے عقیدے کو اپنے اغراض پر قربان کردیا ' اور گو یہ عقیدہ موجود رہا ' مگر اس کا اثر جاتا رہا - پروٹسٹنٹ تحریک نے افراد کے ضمیر کو کلیسا کے بندھن سے آزاد کر دیا ' اور وہ اخلاقی اختیار جو ہر انسان کا حق ہے اور جس کے بغیر انسان میں خودداری پیدا نہیں ہوسکتی ' دوبارہ عام انسانی ملکیت قرار دیا گیا - اس طرح سولھویں اور سترھویں صدیاں اخلاقی اور مذہبی انفرادیت کے عروج کا زمانہ ہیں - سیاسی دنیا میں ان حقوق کو جو اخلاقی اور دینی زندگی میں بڑی حد تک حاصل ہوگئے تھے ' فرانسیسی انقلاب نے تسلیم کرایا اور اس طرح اس کے ذریعے سے انفرادیت کا فلسفہ تکمیل کو پہنچا -

معاشرہ صرف اپنے بلند حوصلہ افراد کی بدولت ترقی کرسکتا ہے اور افراد کی قدردانی اور ان کی ہمت افزائی معاشرے کا فرض ہے - مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہمیں انفرادیت کا فلسفہ اختیار کرلینا چاہئے - یہ خیال سرے سے غلط ہے کہ افراد کے کوئی مستقل اور معین حقوق ہوتے ہیں ' کیونکہ تاریخ اور دنیا کی مختلف قوموں کے سیاسی رواج کا مطالعہ ثابت کردیتا ہے کہ انفرادی حقوق کا تصور بدلتا رہا ہے اور بدلتا رہے گا - اس کے علاوہ اگر ہم سیاسیات اور تاریخ پر انفرادی حقوق کے نقطۂ نظر سے غور کریں ' خصوصاً اگر معاہدۂ اجتماعی کے حامیوں کی پیروی کی جائے ' تو ہمیں تاریخ کو ترقی کے بجائے تنزل کا ایک سلسلہ قرار دینا پڑے گا ' اور یہ نقطۂ نظر غلط بھی ہے اور مایوس کن بھی - ماتسی‌نی کے خیال میں انفرادی حقوق پر بہت زیادہ زور دینے کا لازمی نتیجہ خانہ‌جنگی اور انتشار ہوگا ' کیونکہ اگر حق ہی سب کچھ ہے اور فرض کچھ بھی نہیں تو فرد اور معاشرے میں کوئی تعلق نہیں رہ سکتا ' اور دونوں میں اتحاد اور ہم‌آہنگی کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی - لیکن دوسری طرف اگر معاشرے کے حقوق اور اختیارات پر زیادہ زور دیا جائے اور فرد اپنے ماحول کا بندہ تصور کیا جائے تو اس کا لازمی

نتیجہ افراد کی ذہنی اور اخلاقی غلامی ہوگی ' اور انسانی زندگی کا صاف شفاف چشمہ ایک گندے پانی کا تالاب بن جائے گا - فرانسیسی انقلاب تک تو انفرادیت کا دور دورہ تھا ' لیکن ماتسی‌نی کا عقیدہ ہے کہ اس کے بعد سے سیاسی زندگی میں ایک نیا عنصر شامل ہوگیا ہے ' یعنی اجتماعی جد و جہد اور اجتماعی فرائض کی انجام دہی کا اصول ' اور اب اسی کو صحیح طور پر سمجھنا اور کارآمد بنانا سیاسی غور و فکر کا مقصد قرار دینا چاہئے -

انفرادی حقوق کا دعویٰ غلط ہے ' مگر اس میں شک نہیں کہ اجتماعی زندگی کی بنیاد مستحکم اسی وقت ہوسکتی ہے جب وہ افراد کی سچی قدرشناسی پر قائم کی جائے - حقوق اور اختیارات کے معاملے میں حجت کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہوسکتا ' ضرورت ایسے معیار کی ہے جس سے افراد اور معاشرے دونوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچے ' جس میں دونوں کے ارتقا کا بہترین سامان ہو - ماتسی‌نی نے حق کے بجائے فرض کا معیار پیش کیا ہے ' اور فرض کی ایسی تشریح کی ہے کہ اس سے کوئی جائز حق تلف نہیں ہوتا ' لیکن اسی کے ساتھ حقوق کے تصور میں افراد اور معاشرے کی عداوت کا جو شائبہ ہے وہ بھی نہیں رہتا - افراد کے کوئی ایسے حقوق نہیں ہیں جو انہیں محض افراد کی حیثیت سے حاصل ہوں ' ان کے جو حقوق ہیں وہ انہیں معاشرے کے اجزا کی حیثیت سے ملتے ہیں - اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ حقوق دراصل فرائض کا ایک پہلو ہیں ' اور فرائض کی انجام دہی پر منحصر ہوتے ہیں - مثلاً اگر شہری وہی شخص قرار دیا جائے جس کے خاص حقوق ہوں ' تو یہ تعریف صحیح نہ ہوگی ' لیکن اگر ہم شہری اس شخص کو مانیں جو مخصوص فرائض انجام دیتا ہو ' اور انہیں بخوبی انجام دے سکنے کے لئے اسے حقوق اور اختیار دئے گئے ہوں ' تو یہ تعریف منطق ' تاریخ ' انسانیت ' سب کے اعتبار سے درست ہوگی - حقوق اور فرائض کی یہ نسبت قائم کرنے سے ہم افراد اور معاشرے کے درمیان کوئی دیوار حائل نہیں کرتے ' نہ افراد کو خود مختار ثابت کرنے پر مجبور ہوتے ہیں ' اور نہ ہمیں معاشرے کے اثرات اور اجتماعی زندگی کی حقیقتوں سے پہلو بچانا پڑتا ہے ' افراد کی پیہم کوششوں سے جو ترقی ہوتی ہے اس کی ہم کما حقہ قدر کرسکتے ہیں اور آئندہ ترقی کے لئے سامان کرسکتے ہیں - اس طرح حق سے مراد فرد کا کوئی ذاتی اختیار نہیں ہوتا ' جسے وہ بالکل اپنی چیز کہے '

اور جسے وہ معاشرے اور ریاست کے پنجے سے محفوظ رکھنے کی فکر میں لگا رہے ' بلکہ ایسا اختیار جس کا منشا دین ' اخلاق اور سیاسی مصلحت کے رو سے واجب ہو اور جس کا مقصد فرد ' معاشرے اور نوع انسانی کی بہبودی ہو - افراد کے حقوق کو فرائض میں تبدیل کردینے میں ماتسی‌نی کی نیت یہ تھی کہ افراد کے جوش عمل اور تعمیری حوصلوں کو دوبالا کردے ' لیکن اس کا خیال تھا کہ انسان اپنے قویٰ کا صحیح اور کامیاب استعمال اسی صورت میں کر سکتا ہے جب اس کے مقاصد اور اغراض اور طریقۂ عمل سب صحیح ہوں - افراد کا ضمیر انہیں غلط اور صحیح ' برے اور بھلے میں امتیاز کرنا سکھاتا ہے ' اس میں اتنی استعداد نہیں ہوتی کہ اخلاقی معیار یا قانون رائج کرے - وہ فرائض کا احساس پیدا کرتا ہے ' مگر فرائض مقرر نہیں کر سکتا - یہ خدمت صرف انسانوں کی مجموعی عقل اور ان کا ضمیر انجام دے سکتا ہے ' اور افراد کی ذہنی اور اخلاقی زندگی ٹھیک ڈھرے پر اُسی وقت لگ سکتی ہے جب وہ معاشرے کے ذہنی اور اخلاقی معیار سے ہم‌آہنگ ہوجائے - گویا معاشرے کا حق سیاسی اور اخلاقی قانون وضع کرنا اور ان کی پابندی کرانا ہے ' افراد کا فرض اس قانون کو تسلیم کرنا ' اس کی پیروی اور اگر ضرورت محسوس ہو تو اصلاح کرنا ہے - اس طرح معاشرہ کبھی انتشار کی وجہ سے کمزور نہ ہونے پائے گا ' اور افراد کو اس کا حوصلہ رہے گا کہ اپنے ماحول سے قطع تعلق کرنے کے بجائے اس پر اپنی شخصیت کا رنگ چڑھائیں -

ماتسی‌نی کے نزدیک فرد اور معاشرے کے اس تعلق کو نتیجہ خیز اور بارآور قومیت کا احساس بناتا ہے - نوع انسانی کا قوموں میں تقسیم ہونا کوئی اتفاقی واقعہ نہیں ہے - قومیت کا جذبہ انسان کی جبلت میں داخل ہے ' اور روایات اور تاریخ اسے بہت قوی اور موثر بنادیتی ہیں - قوم فرد اور نوع انسانی کی درمیانی کڑی ہے ' وہ ایک طرف تو انسانی شخصیت کو کو ایک خاص رنگ دیتی ہے ' دوسری طرف اس شخصیت کو عام انسانی معاشرے میں کوئی خاص خدمت انجام دینے کا حوصلہ بخشتی ہے - قوم اور نوع انسانی کا رشتہ ویسا ہی ہے جیسا فرد اور قوم کا ' فرق صرف اتنا ہے کہ قوموں میں اتنا باہمی ربط نہیں ہوسکتا جتنا کہ افراد میں ہوتا ہے - ہر قوم کا اپنا جداگانہ ضمیر اور اخلاقی معیار ہوتا ہے ' مگر جس طرح افراد اخلاقی قانون وضع نہیں کر سکتے ' اور اپنے عمل میں انہیں معاشرے کے آئین

اور معیار کا احتیاط کرنا ہوتا ہے ' ویسے ہی قومیں بھی بڑی حد تک اس پر مجبور ہوتی ہیں کہ عام انسانی معیار کا لحاظ رکھیں ' اور انہیں اپنے مقاصد میں کامیابی نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان کا طرز عمل عام مقبولیت نہ حاصل کرے - ماتسی‌نی نے قوم کی سیاسی حیثیت کے مقابلے میں اس کی اخلاقی حیثیت پر بہت زیادہ زور دیا ہے ' اور خودغرضی اور اثبات خودی کے بجائے انسانیت کے عام مفاد کو اس کا صحیح نصب‌العین قرار دیا ہے - قوم کا تصور ماتسی‌نی کی توضیح کے باوجود بہت مبہم رہا ہے ' لیکن اس میں شک نہیں کہ جس جوش کے ساتھ ماتسی‌نی نے قوم کی مدح سرائی کی ہے وہ اس منطق سے بہت زیادہ بلند اور سبق آموز ہے جو ہیگل نے ریاست کے اختیارات اور اس کے مرتبے کو واضح کرنے میں صرف کی ' اور وہ قوم جو اپنے فرائض کے احساس سے معمور ہو اس ریاست سے بہت زیادہ قابل قدر ہے جسے اپنی عملی شان پر ناز ہو - ماتسی‌نی تمام عمر اطالیہ کو آزاد کرنے کی آرزو میں تڑپتا رہا ' اور اس آرزو کے شعلے قوم پرستی کی ہوا سے بھڑکتے رہے - قومیت کا اس نے کوئی صحیح فلسفیانہ تصور نہیں پیش کیا ' مگر اجتماعی زندگی کا ایک ایسا نصب‌العین قائم کر دیا جو فلسفیانہ خامیوں کے باوجود بہت دلکش اور حوصلہ افزا ہے -

ماتسی‌نی کے محرک دراصل اس کے سیاسی عقیدے نہیں تھے بلکہ اخلاقی عقیدے - اس کے اور ہیگل کے فلسفے میں جو کچھ فرق ہے وہ اسی وجہ سے ہے ' ورنہ دونوں کے غور فکر نے انہیں قریب قریب ایک ہی نتیجے پر پہنچایا - ماتسی‌نی نے تاریخ کا جو فلسفہ بیان کیا ہے وہ ہیگل کے نظریے سے صرف اس قدر مختلف ہے کہ ہیگل انسان کے اغراض اور اس کی جبلت کو ترقی کا محرک مانتا ہے ' اور ترقی اس کے نزدیک زیادہ‌تر غیر محسوس طریقے پر ہوتی ہے ' ماتسی‌نی انسان کی حقیقت پرستی اور عبادت کو زیادہ اہم سمجھتا ہے ' اور ترقی اس کی نظروں میں ارادے اور پیہم کوشش کا نتیجہ ہے - دونوں نے کسی قدر مبالغے سے کام لیا ہے ' ہیگل کے نظام میں ان شخصیتوں کی اہمیت پوری طرح تسلیم نہیں کی گئی ہے جو انسانی زندگی میں انقلاب پیدا کرکے ترقی کی رفتار کو بہت بڑھادیتی ہیں' ماتسی‌نی کے دل میں ان محرکات کی کافی قدر نہیں ہے جن میں بظاہر قوت اور شان نہیں ہوتی ' مگر جو رفتہ رفتہ معاشرے کو کہیں سے کہیں پہنچا دیتی ہیں -

۶—گرین ' بریڈلے اور بوزین کوئٹ

ہیگل اور ماتسی‌نی کے بعد ہیگلی فلسفے کے سب سے ممتاز نمائندے گرین [۱] ' بریڈلے [۲] ' اور بوزین‌کوئٹ [۳] ہیں - ان کا انگلستان میں عام طور پر تو زیادہ چرچا نہیں ہوا ' لیکن یہ اوکسفورڈ میں بہت اثر رکھتے تھے ' اور اس طرح وہ طبقہ جس نے انگلستان کے مدبر اور قومی رہبر پیدا کئے ہیں ان کے خیالات سے متاثر ہوا اور اس نے عملی سیاسیات میں ان کے خیالات کے مطابق اصلاحیں کیں - ان تینوں عالموں نے ریاست کا احترام کرنا اور اجتماعی زندگی کی فلسفیانہ قدر پہچاننا تو افلاطون اور ارسطو سے سیکھا ' مگر جدید حالات کے لحاظ سے اس کی تشریح کرنے میں انہوں نے کانٹ اور ہیگل کی پیروی کی - گرین پر بہ‌نسبت ہیگل کے کانٹ کا اثر زیادہ تھا - بریڈلے اور بوزین کوئٹ نے زیادہ تر یہ کوشش کی ہے کہ ہیگل کے فلسفے کو سمجھنے میں جو دشواریاں پیش آتی ہیں انہیں دور کریں - گرین اور ہیگل میں سب سے نمایاں اختلاف تو یہ ہے کہ گرین بادشاہی کا قائل نہیں ' " سیاسی مصلحت " کو عام اخلاقی معیار سے برتر تسلیم نہیں کرتا ' یعنی ریاست کی خارجی پالیسی کو بھی اس اخلاقی معیار کا پابند قرار دیتا ہے جس پر معاشرہ عام طور سے عمل کرتا ہو ' لڑائی کو ایک مصیبت سمجھتا ہے ' اور کانٹ نے یورپ میں امن قائم رکھنے کی جو تدبیریں سوچی تھیں ان پر عمل کرنے کی اس کے نزدیک بہت ضرورت ہے - لیکن یہ اختلافات سطحی ہیں ' گرین نے ہیگل کی تقلید سے جس مسئلے میں قطعی طور پر انحراف کیا ہے وہ افراد کی قدر ہے - ریاست اور معاشرے کی اخلاقی اہمیت کا معتقد ہونے کے باوجود گرین افراد کی نشو و نما کو مدنظر رکھنے پر زور دیتا ہے - " قومی زندگی کا اگر کوئی حقیقی وجود ہو سکتا ہے تو انہیں افراد کی زندگیوں میں جن سے قوم بنتی ہے " - گرین کے نزدیک وہ معیار جس پر ریاست کی کامیابی جانچی جا سکتی ہے ریاست کے افراد کی قدر و قیمت ہے - انفرادیت افراد کی قدر نہیں بڑھا سکتی ' جب تک فرد کی زندگی ایک منظم اجتماعی زندگی کا جزو نہ بن جائے اُس وقت تک انسانی ارادہ اپنی پوری آزادی حاصل نہیں

(۱۸۸۲—۱۸۳۶) T. H. Green—[۱]

(—۱۸۴۶) F. H. Bradley—[۲]

(۱۹۲۳—۱۸۴۸) B. Bosanquet—[۳]

کرسکتا ، اور انسانی سیرت کا صحیح ارتقا نہیں ہوسکتا - اسی بنا پر گرین ریاست کو ایک اخلاقی حیثیت دیتا ہے اور اُسے قومی زندگی میں دخل دینے کا مجاز قرار دیتا ہے - لیکن برخلاف ہیگل کے اُسے ریاست کے فلسفیانہ تصور سے کوئی لگاؤ نہیں - چنانچہ وہ ریاست کو " جماعتوں کی جماعت " مانتے ، یعنی ان جماعتوں کا حقیقی وجود تسلیم کرنے پر تیار ہے جو ریاست کے اندر ، اور ریاست کے حکم کے بغیر قائم ہوں - ہیگل نے جماعتوں کی شخصیت کے مسئلے پر بالکل رومی قانون کا نقطۂ نظر اختیار کیا تھا ، یعنی اُن کے وجود کو ریاست کے ارادے پر منحصر رکھا تھا ، اور انہیں داخلی ارادے سے محروم فرض کرکے محض تجارتی شرکتوں کی نوعیت دی تھی - لیکن گرین کے زمانے تک مزدوروں کی جماعتوں نے ریاست کو اس پر مجبور کرلیا تھا کہ ان کے وجود اور مقاصد کو قانوناً تسلیم کرے ، اور گرین کو اپنے فلسفے میں ان جماعتوں کے لئے گنجائش نکالنے کے سوا چارہ نہ تھا -

ریاست اور معاشرے کے فرائض بیان کرتے ہوئے بھی گرین نے ایسی احتیاط سے کام لیا ہے جو ہیگل کے پر جوش اور پر اُمید انداز کے بالکل خلاف ہے - ریاست کے ذریعے سے عام اخلاقی معیار سیاسی نظام ، قانون ، اداروں اور معاشرت کی ایک مخصوص شکل میں مجسم ہوجاتا ہے ، اور ریاست ہی تعلیم اور معاشرتی اداروں کے توسط سے افراد میں اس قدر انضباط پیدا کرسکتی ہے کہ وہ اپنے معیار اخلاق کے مطابق عمل کرنے کے لائق ہو جائیں - لیکن اس کے ساتھ ہی گرین یہ بھی واضح کردیتا ہے کہ ریاست کا فرض صرف رکاوٹیں دور کرنا ہے [۱] ، انسان کی اخلاقی ترقی اس کے اپنے ارادے سے ہوتی ہے - ریاست لوگوں کو جبراً نیک نہیں بناسکتی ، وہ صرف نیک بننے کی کوشش میں مدد دے سکتی ہے - ریاست کا اس سے زیادہ حوصلہ کرنا ہر طرح سے مضر ثابت ہوگا - گرین کی یہ احتیاط ریاست اور منظم معاشرے کی طرف سے جو بدگمانی ظاہر کرتی ہے اسے بریڈلے اور بوزینکوئٹ نے رفع کرنے

[۱]—اس سے مراد صرف پولیس اور عدالت کے ذریعے سے جسمانی حفاظت کا انتظام کرنا اور خیالات ظاہر کرنے کی آزادی دینا نہیں ہے - ریاست کا فرض یہ بھی ہے کہ افلاس دور کرنے کی تدبیریں اختیار کرے ، شراب کی دوکانوں کو بند کرائے ، غرض لوگوں کو ایسے اثرات سے محفوظ رکھے جو ان کے اخلاق کے لئے مضر ہوں -

کی کوشش کی ہے - بریڈلے نے ایک مضمون " میرا عہدہ اور اس کے فرائض " میں یہ دکھایا ہے کہ ان تمام خطروں کے باوجود جو اس کے اندر پنہاں ہیں ہیگل کا سیاسی فلسفہ افراد کی رہبری کے لئے سب سے زیادہ مکمل دستورالعمل ہے - بوزین‌کوئٹ کا خیال ہے کہ ہر جماعت کا اخلاقی احساس اسے معاشرتی ادارے قائم کرنے پر مجبور کرتا ہے ' اور جس طرح خیالات کا اتفاق لوگوں کو متحد کرتا ہے ' اسی طرح ادارے بھی ذہنی اور اخلاقی اتحاد کی علامت ہیں - لیکن اگر ہم اداروں کو ذہنی اور اخلاقی تصوروں کے مجسمے قرار دیں تو ہمیں ایک ایسا جامع ادارہ اور ہمہ‌گیر ارادہ فرض کرنا ہوگا جو اور سب کا محرک ہو اور ان کے عمل کو نظم و ضبط کی تحت میں لائے - ریاست ایسا ہی جامع ادارہ ' اور عملی حیثیت سے ایک ہمہ‌گیر ذہن اور ارادہ ہے - اگر ہم چاہتے ہیں کہ وہ اپنے فرائض انجام دے اور اپنے مقاصد پورے کرے تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ اسے عام اخلاقی زندگی کی تشکیل میں دخل دینے کا حق ہے ' اور اس کی طرف سے بدظن ہونے کے بجائے ہمیں چاہئے کہ اس کے اخلاقی اختیارات کو مفید اور بارآور بنائیں - اپنا دعوی ثابت کرنے میں بوزین‌کوئٹ نے نفسیات کی تحقیقات سے بھی کام لیا ہے ' اور اس فصل یا اختلاف کو جو انفرادی اور معاشرتی عقل اور ارادے میں فرض کیا جاتا ہے بالکل مٹا دیا ہے - ریاست کا تصور ہمارے شعور کا ایک جزو ضرور ہوتا ہے ' خواہ ہم اسے ہر وقت محسوس کریں یا نہ کریں ' اور روز مرہ زندگی میں وہ ہمارے پیش نظر رہتا ہو یا نہ رہتا ہو - سیاسی زندگی کے ہر نازک موقعے پر یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ریاست واقعی ایک جامع ذہن اور ہمہ‌گیر ارادہ ہے -

عملی فلسفیوں کی یہ کوشش تھی کہ سیاسی زندگی کو ایک تصور اور معیار کی تحت میں لائیں - انھیں کے پہلو بہ پہلو اور فلسفیانہ نظام بھی قائم ہوئے جن میں سیاسی مظاہر پر مختلف نقطۂ نظر سے غور کیا گیا تھا اور ان کے مطالعے سے جداگانہ نتیجے نکالے گئے - ان پر بحث شروع کرنے سے پہلے یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان اعتراضات پر ایک نظر ڈالیں جو عملی فلسفے پر کئے گئے ہیں - سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ فلسفہ محض خیال ہی خیال ہے ' اس میں حقیقت بالائےطاق رکھ دی گئی ہے اور تخیل اور مجرد نظریوں کے سوا علم کے اور کسی ذریعے کو سیاسی معاملات

میں دخل نہیں دیا گیا ہے - اس کا جواب ایک حد تک تو کانٹ نے خالص تجربیت کی تعریف میں دیا ہے ' کہ وہ ایک لکڑی کا سر ہے جو چاہے دیکھنے میں خوبصورت ہو مگر دماغ سے محروم ہوتا ہے - خالص تجربہ ' خواہ وہ اپنے زمانے کے حالات کا مطالعہ ہو یا تاریخ کا ' ہماری رہبری نہیں کرسکتا ' جب تک کہ ہم اس کے نتائج پر کسی عقیدے کی روشنی نہ ڈالیں- یہ ہمارا فرض ہے کہ عقیدے سوچ سمجھ کر قائم کریں ' اور تعصب سے اپنی بصیرت کو دھندلا نہ ہونے دیں - لیکن تجربے سے معلوم کی ہوئی حقیقت کا بالکل پابند ہونا غور و فکر کی صلاحیت کو بے سود کردیتا ہے ' کیونکہ اپنے موجودہ ماحول یا تاریخ میں محو ہوجانے سے ہماری نظر مستقبل پر نہیں رہ سکتی ' اور مستقبل پر نظر نہ ہو تو علم سے عمل کو درست کرنے اور عقیدے کی بنیاد پر ایک نئی زندگی تعمیر کرنے کا امکان بہت کم رہ جاتا ہے - سیاسی زندگی کی جان واقعات اور حالات کا صحیح علم نہیں ہے بلکہ وہ عقیدہ ہے جو ناموافق حالات کو موافق بنالے - مثالی فلسفی اس مسئلہ کی طرف سے ایک حد تک بےتوجہی برتتے رہے ہیں کہ ریاست کی اصلی شکل کیا ہے ' سیاسی نظام میں کیا کیا خامیاں ہیں اور انہیں دور کرنے کی کیا تدبیریں کرنا چاہئیں ' لیکن اس مسئلے پر غور کرنے کی صرف یہی ایک صورت نہیں ہے کہ اعداد و شمار سے کام لیا جائے ' اور واقعات کے سوا اور کوئی چیز دلیل یا ثبوت کے طور پر پیش نہ کی جائے - مثالی فلسفیوں نے ـــــ اور ان میں صرف کانٹ ' فشتے ' ہیگل اور ان کے پیرو ہی نہیں بلکہ روسو اور مثالیت کا بانی افلاطون شامل ہے ـــــ جس ریاست کو اپنا موضوع بنالیا وہ ریاست کی مثالی شکل ہے ' جو وقت اور ماحول کی پابند نہیں ' وہ موجود نہیں ہے مگر اسے وجود میں لانا چاہئے - اس خیال نے لوگوں پر یہ الزام لگانا کہ انہیں واقعی حالات سے واسطہ نہیں یا وہ اصلاح کی طرف سے بے پروا ہیں صریحاً غلط ہے -

مثالی فلسفیوں پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ دراصل کوئی نئی دنیا بنا کر کھڑی نہیں کردیتے بلکہ اپنے ہی ماحول کی چند خصوصیات کو آسمان پر چڑھادیتے ہیں - چنانچہ افلاطون نے فلسفے کو ' روسو نے سادگی اور دیہاتی کو ' کانٹ نے اخلاقی ارادے اور ہیگل نے جرمن قوم اور اس کی سیاسی ذہنیت کو سیاسیات کا جوہر قرار دے کر اسی پر ایک نظام تعمیر

کر دیا - اسی کے ساتھ ان میں یہ خامی بھی بتائی جاتی ہے کہ وہ کسی مروجہ ادارے میں جو بذات خود ادنیٰ درجے کا ہے اور ہرگز قائم رکھنے کے لائق نہیں ہے ' ایک اعلیٰ تصور کی چمک دمک پیدا کرکے اسے ایک نصب العین بنا دیتے ہیں - روسو نے شہری اور کاریگر ' ہیگل نے عام رائے کے مقلد اور گرین نے سرمایہ‌دار کو اس مرتبے پر فائز کیا اور عینیت کے بہانے سے واقعات کی پرستش سکھائی - لیکن یہ اعتراض محض غلط فہمی پر مبنی ہے - غریب اور امیر ' مزدور اور سرمایہ‌دار ' کاسب اور صاحب فراغت کا مسئلہ ایسا ہے جو ابھی تک طے نہیں ہوسکا ہے ' اور اس کے طے کرنے کی اگر ایک صورت یہ ہے کہ سیاسی نظام میں تبدیلیاں کی جائیں تو ایک صورت یہ بھی ہے کہ لوگوں کی ذہنیت کی اصلاح کرکے اس تصادم کا امکان کم کردیا جائے جو معاشی حالت کے فرق سے خواہ مخواہ پیدا ہوتا ہے - افلاطون نے " ریاست " میں اسی کی کوشش کی ہے ' اور گرین کا رجحان بھی اسی طرف ہے - ہیگل کے اس مقولے کا مطلب کہ جو کچھ موجود ہو عقلاً صحیح ہے ' اوپر سمجھایا جا چکا ہے - اس میں زمانہ پرستی کی بو چاہے ہو بھی مگر مزہ نہیں ہے -

تیسرا اعتراض ماہران نفسیات کا ہے - یہ کہتے ہیں کہ عینی فلسفیوں نے شروع سے آخر تک یہ فرض کیا ہے کہ انسان کے عمل کا محرک اس کی عقل ہوتی ہے ' حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ انسان اپنی زندگی کے اہم معاملات میں بھی عقل سے شاذ و نادر کام لیتا ہے ' اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل اس کے ذہن کا بس ایک جزو ہے ' اور ایسا جزو جس پر اور اجزا اکثر حاوی رہتے ہیں - جبلتوں اور جذبات کو انسان کے طرز عمل کی تشکیل میں زیادہ دخل ہے ' انسان عادت کا بندہ بھی ہے ' تقلید کا شکار بھی ہوتا رہتا ہے - اس حالت میں اس کی عقل کو مختار کل قرار دینا ' خصوصاً انسانی تاریخ کو ہیگل کی طرح عقل کی تخلیقی قوت کا میدان عمل سمجھنا غلط ہے - ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ماہران نفسیات نے سیاسی تاریخ کی جو تشریح کی ہے وہ کہاں تک مکمل کہی جا سکتی ہے ' اور جن محرکوں کو انہوں نے عقل کی جگہ پر رکھا ہے ان سے انسانی تاریخ کی توضیح کس طرح ہوتی ہے - لیکن عینی فلسفیوں پر یہ اعتراض کرنا کہ انہوں نے عقل کے مقابلے میں انسانی ذہن اور سیرت کی اور قوتوں کو نظرانداز کیا ہے ہرگز صحیح نہیں - افلاطون نے ریاست کا عینی نظام تجویز کرنے میں ایک حصہ عقل کا بھی رکھا ہے '

مگر اس نظام کی بنیاد مجموعی صورت پر قائم کی ہے اور اس کے طرز تعلیم سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عقل کے علاوہ اور قوے کا اعتراف کرتا ہے جن کو عقل خود بخود قابو میں نہیں رکھ سکتی ' اور جن کی تربیت اتنی ہی ضروری ہے جتنی عقل کی - کانٹ کے آزاد ارادے کے وجود پر بحث کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ' مگر وہ بہر حال انسانی سیرت کی ایک ایسی تشریح ہے جو صنعت کے لحاظ سے ماہران نفسیات کے اعداد و شمار اور نفسیاتی تجربات کا مقابلہ کر سکتی ہے - ہیگل کے نظام میں عقل بہت نمایاں ہے ' لیکن عقل کے ساتھ اس نے انسانی عمل کے اور محرکوں کے لئے بڑی گنجائش رکھی ہے - انسانی تاریخ کے متعلق ہیگل کے جو نظریے ہیں وہ عقل کو بلاواسطہ موثر قرار نہیں دیتے - عقل صرف اس سرمائے کو منظم اور مرتب کرتی ہے جس کی تخلیق انسان کی دوسری قوتوں کی بدولت ہوتی ہے - وہ جبلتوں اور جذبات کو معطل نہیں کر دیتی ' صرف ان کے عمل کی توضیح اور اس کے نتیجوں کی تشریح کرکے ان کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتی ہے - اگر جبلت اور جذبے نے انسان کو اسی ڈھرے پر چلایا ہے جو عقل کے مطابق ہے تو اس میں فلسفی اور فلسفے کی کوئی خطا نہیں -

تیسرا باب

افادیت اور انفرادیت

۱ — بنتھم ، اوسٹن ، جیمز مل

جس طرح فرانس میں ذہنیت ، خیالات اور معاشرتی نظام کا تغیر ۱۷۸۹ کے انقلاب کی صورت میں ظاہر ہوا ، ویسے ہی انگلستان میں معاشرتی ماحول ، سیاسی اور معاشی حالات کی تبدیلی سے افادیت کے نظریوں نے رواج پایا - لیکن فرانسیسیوں نے جس بےصبری اور انتہا پسندی سے کام لیا وہ انگریزی سیرت میں بہت کم پائی جاتی ہے ، اور وہی مقصد جسے فرانسیسیوں نے ایک انقلاب کے ذریعے سے چند سال کے اندر حاصل کرنا چاہا ، انگلستان میں مسلسل کوشش کے بعد بہت آہستہ آہستہ حاصل ہوا - فرانس میں شرفا کے حقوق ، کلیسا کی ملکیت ، مطلق العنان حکومت کے طریقے ، سب قلم کی ایک جنبش سے منسوخ کر دئے گئے ، اور اسی طرح جو اصلاحیں ضروری سمجھی گئیں ، براہ راست قانون کے ذریعے سے عمل میں لائی گئیں - انگلستان میں جمہوری طرز حکومت کے باوجود شرفا کا ملک میں بڑا اقتدار تھا ، ایوان عام کے انتخابات ممتاز لوگوں کے زیر اثر ہوتے تھے ، اور ان میں عوام کو کوئی دخل نہیں تھا - عدالتوں کا طرز عمل بہت پیچیدہ تھا اور سزائیں وحشیانہ تھیں - دیہاتی آبادی کی حالت بہت خراب تھی اور مزدوروں کی اس سے بدتر - باوجود اس کے انقلابی تحریک کا اثر یہاں برائے نام ہوا ، جتنی اصلاحیں ہوئیں ، نہایت با ضابطہ طور پر اور احتیاط کے ساتھ کی گئیں ، رائے دہندوں کا حلقہ رفتہ رفتہ وسیع کیا گیا ، اور حکومت نے قانونی اور معاشی شکایتوں کی طرف توجہ کرکے انہیں بھی بتدریج رفع کیا - حکومت کو اصلاح پر آمادہ کرنے میں شورش کے خوف کے

ساتھ ایک شخص کی تعلیم کو بھی بہت کچھ دخل تھا - یہ شخص جرمی بنتھم [۱] تھا ' اور اس کی تعلیم افادیت کہلاتی ہے -

افادیت کے نظریے بنتھم کے ذاتی غور و فکر کا نتیجہ نہیں ہیں - وہ اس سے بہت پہلے مختلف لوگوں کی تصانیف میں ملتے ہیں - افادیت کا بنیادی عقیدہ ' " زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ راحت " ہچیسن [۲] کی ایجاد ہے ' افادی اخلاقیات کا بانی ہیوم [۳] ' اور ان کے علاوہ فرانسیسی فلسفی ہل‌وی‌ٹی‌اس [۴] اور اطالوی قانون داں بکاریا [۵] کے خیالات سے بنتھم کو قانونی اصلاح کا ایک نصب‌العین معین کرنے میں بہت مدد ملی - اس کی اپنی کارگذاری یہ تھی کہ اس نے ان تمام لوگوں کے خیالات میں جان ڈالی ' ان سے زندگی کو سدھارنے میں کام لیا اور دوسروں کو کام لینا سکھایا - لیکن اس کا ذکر کرنے سے پہلے ہمیں ان لوگوں کی خدمت کا اعتراف کرنا چاہئے جنھوں نے افادی فلسفے کی بنیاد ڈالی -

ہیوم کی شہرت سیاسیات سے زیادہ فلسفے کے میدان میں ہے ' مگر سیاسیات پر بھی اس کے دو مضامین ہیں جو خاصے دلچسپ اور قابل غور ہیں - اس کا مقصد محض مروجہ خیالات پر تنقید کرنا تھا ' اپنے نظریے اس نے ضمناً پیش کئے ہیں ' اور وہ مکمل سیاسی فلسفے کی حیثیت نہیں رکھتے - اس کے زمانے میں لوک کی تعلیم کا سیاسی حلقوں میں بہت اثر تھا ' اور لوک کی تصانیف گویا وگ پارٹی کی الہامی کتابیں مانی جاتی تھیں - ہیوم نے اپنے بحث میں لوک کے نظریوں کو مدنظر رکھا ہے ' اور انہیں کو رد کرنے کی کوشش کی ہے - اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ معاہدۂ اجتماعی کا نظریہ فلسفے اور منطق کے رو سے ناقص اور تاریخ کے اعتبار سے غلط ہے - تاریخ کی بنا پر ہیوم نے معاہدۂ اجتماعی پر جو اعتراضات کئے ہیں ان میں کوئی خاص دقت نظر نہیں ہے ' البتہ اس کے فلسفیانہ اعتراض توجہ کے زیادہ مستحق ہیں - ہیوم کا دعوی یہ ہے کہ ریاست صرف اس سبب سے قائم

[۱]—Jeremy Bentham (۱۸۳۲—۱۷۴۸) -

[۲]—F. Hutcheson (۱۷۴۷—۱۶۹۴) -

[۳]—David Hume (۱۷۷۶—۱۷۱۱) -

[۴]—C. A. Helvetius (۱۷۷۱—۱۷۱۵) -

[۵]—C. Beccaria (۱۷۹۴—۱۷۳۵) -

رہتی ہے کہ اس سے لوگوں کی ضروریات پوری ہوتی ہیں ، حکومت کا دارومدار اعلیٰ اصول اور عقائد پر نہیں ہوتا بلکہ محض رسم و رواج ، عادت اور ذاتی اغراض پر - انسان کے عقیدے اور خیالات مجرد تفکر کا نتیجہ نہیں ہوتے ، سیاسی نظام کی طرح وہ بھی کوئی ضرورت پوری کرتے ہیں ، اور اسی وجہ سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زیادہ رواج انہیں خیالات کا ہوتا ہے جو ذاتی اغراض سے ہم آہنگ ہوتے ہیں - اخلاقی دنیا میں بھی ہیوم کو یہی اصول کارفرما نظر آتا ہے - لوگ اسی عقیدے اور عمل کو درست اور تقلید کے لائق سمجھتے ہیں جو مصلحت اور عام مفاد کے اعتبار سے سب سے زیادہ مناسب ہو - جہاں تک ممکن ہوتا ہے ہر معاشرے میں مفید اخلاقی اصولوں کو قانون کی حیثیت دیدی جاتی ہے ، اور یوں ہر قوم کا اخلاقی معیار اس کے مدنی قانون میں مجسم ہوجاتا ہے -

ہل ویتی اس نے اپنے خیالات ہیوم سے نہیں لئے ، لیکن ہیوم کا فلسفہ گویا ایک مجمل نقشہ ہے جس کی خانہ پری ہل ویتی اس کے خیالات کرتے ہیں - اس کے نزدیک تمام انسان فطرتاً ذہنی لیاقت اور عام استعداد کے لحاظ سے یکساں ہوتے ہیں ، سب کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مسرت حاصل کریں اور تکلیف سے بچیں ، اور اسی مقصد کو مدنظر رکھ کر وہ اپنے اخلاقی اصول قائم کرتے ہیں - انسانی سیرت کی اس خصوصیت کو دیکھتے ہوئے ریاستوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے عمل اور تعلیم اور قانون کے ذریعے سے افراد میں یہ احساس پیدا کریں کہ ان کا فائدہ عام مفاد سے جدا نہیں ، کیونکہ پختہ سیاسی اور اخلاقی عقیدوں کی بنیاد صرف اسی طرح ڈالی جاسکتی ہے - ہل ویتی اس نے تعزیری قوانین کے متعلق جو اصول قائم کئے ، ان کی توضیح بکاری آ نے کردی ، اور اس پر زور دیا کہ سزا اور جرم میں تناسب ہونا چاہئے ، اور سزائیں مقرر کرنے میں مقصود مجرم کو تکلیف پہنچانا نہیں بلکہ اس کی اصلاح ہونا چاہئے -

ہیوم ، ہل ویتی اس اور بکاری آ ریاست کا کوئی تصور نہیں پیش کرتے - وہ صرف حکومت کی کارپردازی کو عام مفاد کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے - بنتھم اور اس کے پیرووں کے ہاتھ میں بھی افادیت کا فلسفہ یہیں تک محدود رہا - ان لوگوں کی نظر کبھی سیاسی زندگی کی سطح کے نیچے نہیں پہنچی ،

واقعات کے مشاہدے اور تجربے کے سوا انہوں نے اپنا علمی ذخیرہ بڑھانے کی تدبیر نہیں کی ' اور ہر اصول کی خوبی اور خامی کا معیار اُس کی عملی کامیابی کا امکان رہا - افادیت کی کامیابی کا راز یہی ہے کہ اس میں لوگوں کے دماغ پر دقیق فلسفیانہ تصورات کا بار نہیں ڈالا گیا تھا ' اُس میں کوئی ایسے نظریے نہیں تھے جنہیں ثابت کرنے کے لئے زیادہ علمی بحث درکار ہو ' اور کوئی ایسی خصوصیت نہیں تھی جس سے قدامت پسند لوگ بھڑک جائیں - اس کے بجائے اس میں بہت سے کارآمد اصول تھے جن سے صرف نظری بصیرت ہی نہیں بلکہ عملی ہدایت بھی حاصل ہوتی تھی - افادیت اصلاح کا ایک دستورالعمل تھی ' سیاسی فلسفہ نہیں تھی -

بنتھم کے خیالات پر غور کرتے ہوئے اس کا احتیاط رکھنا چاہئے - وہ ایک نہایت ذہین اور روشن ضمیر آدمی تھا ' اس کے باپ نے اس کے لئے وکالت کا پیشہ تجویز کیا تھا ' مگر جب اس نے وکالت شروع کی تو اسے محسوس ہوا کہ عدالتوں کے طرز عمل میں ترمیم اور اصلاح کی بہت سخت ضرورت ہے ' اور وہ روپیہ کمانے کے بجائے اصلاح کی فکر میں پڑگیا - اسی زمانے میں ایک مشہور قانون‌داں بلیکسٹن [۱] نے انگریزی قانون کی ایک تشریح شائع کی جس کے دیباچہ میں انگریزی‌دستور کی اس بنا پر ثنا خوانی کی گئی تھی کہ وہ سب سے اعلیٰ سیاسی اصولوں کا مجسمہ ہے - بنتھم نے موقع کو غنیمت جان کر بلیکسٹن کے فرسودہ نظریوں پر حملہ کیا ' اور انہیں نہایت جوش و خروش کے ساتھ رد کردیا - ہیوم ' ہچیسن ' ہل‌وی‌ٹی‌اس اور بکاریا کی تصانیف کے مطالعے نے اسے یقین دلا دیا تھا کہ عام مفاد ہر آئین اور اصول کا معیار ہے ' اور سب کچھ اسی کے مطابق جانچنا چاہئے - کسی قاعدے یا رواج کی قدامت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہے ' ہم کو دیکھنا دراصل یہ ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچاتا ہے یا نہیں - قانون فطرت ' قانون اخلاق' فلسفے کی نازک خیالیاں اور مجرد فکر کی بلند پروازیاں بنتھم کے خیال میں مہمل ہیں - قانون فطرت کوئی چیز نہیں ' قانون صرف فرماں‌روا کا وہ حکم ہوتا ہے ' جس کی تعمیل نہ کرنے کی سزا مقرر ہو اور دی بھی جاسکے - فرماں‌روا کے احکامات پر عمل نہ کرنا کبھی قانوناً جائز نہیں ہو سکتا ' لیکن اگر احکام کی تعمیل میں ان کی

[۱] Sir William Blackstone (۱۷۲۳—۱۷۸۰) -

خلاف‌ورزی کی بہ‌نسبت زیادہ نقصان ہو تو محکوموں کا اخلاقی فرض ہو جاتا ہے کہ ان کی خلاف ورزی کریں - محکوموں کا یہ اخلاقی فرض کسی مجرد قانون کے رو سے معین نہیں ہوا ہے - ہر انسان کو فطرتاً اپنی بھلائی کی خواہش ہوتی ہے ، اس کے لئے اخلاقی قانون بس یہی ہے کہ تکلیف سے بچے اور مسرت اور راحت حاصل کرنے کی کوشش کرے - بنتھم کے فلسفے میں ضمیر کی بھی گنجائش نہیں - وہ اس پر بحث نہیں کرتا کہ انسان ضمیر رکھتا بھی ہے یا نہیں ، اسے صرف جبلی خواہشوں سے سروکار ہے اور وہ انہیں کو تسلیم کرتا ہے - جبلی خواہشوں میں وہ اچھی اور بری میں بھی امتیاز نہیں کرتا - وہ سب یکساں طور پر فطری ہوتی ہیں ، فرق صرف یہ ہے کہ بعض عام مفاد کے موافق ہوتی ہیں ، بعض خلاف - ریاست اور قانون کا فرض یہ ہے کہ وہ افراد کی جبلی خواہشوں کو جماعت کے لئے مضر نہ بننے دے ، مگر اپنے رویے میں اس کا بھی خیال رکھے کہ اس کی ہر کارروائی کا مقصد عام مفاد ہے -

اگرچہ بنتھم نے ان اصولوں اور ان فطری حقوق کی مخالفت کی جنہیں لوک کی تصانیف اور وگ پارٹی کے مدبروں نے قومی آزادی کا پشتیبان قرار دیا تھا ، لیکن عام مفاد کے نصب‌العین اور ان فرائض نے جو اس معیار کے رو سے ریاست پر عائد ہوتے تھے اسے رفتہ رفتہ جمہوریت کا حامی اور کسی قدر انتہا پسند مصلح بنا دیا - اصلاح کا اس وقت ہر طرف شور برپا تھا ، کیونکہ بنتھم کے عروج کا زمانہ وہ تھا جب نپولین کو شکست دی جاچکی تھی ، فرانس کی انقلابی تحریک سے زیادہ اندیشے نہیں رہے تھے مگر یہ احساس بھی عام ہوگیا تھا کہ پرانے طرز کی حکومت بہت ناقص ہے - یوں صرف انگلستان میں نہیں بلکہ اس کے باہر بھی بنتھم اور اس کی اصلاحی تجویزوں کے بہت سے حامی اور ہمدرد پیدا ہوگئے - روس ، ہسپانیہ اور پرتوگال میں اسی کی تجویزوں کے مطابق قانون میں اصلاحیں کی گئیں ، اور باقی ملکوں میں بھی بنتھم کا بہت چرچا رہا - لیکن بنتھم کے فلسفے ، یعنی افادیت کو انگلستان کے باہر کہیں مقبولیت حاصل نہیں ہوئی -

بنتھم کو یقین تھا کہ " زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ راحت " ایسا اصول ہے جو تمام سیاسی اور قانونی مسائل حل کر سکتا ہے - اس کی بنا پر آسانی سے دستوری قانون اور ادارے قائم کئے جا سکتے ہیں ، غرض وہ ایک

اکسیر ہے جو ہر مرض کی دوا ہے - افادیت کی خامیاں اس وقت ظاہر ہوئیں جب وہ محض اصلاح کا دستورالعمل نہیں رہی ' اور اس کے معتقدوں نے اسے ایک منظم فلسفے کی شکل دینا چاہی - لیکن یہ آگے چل کر ہوا - جب تک اصلاح کی ضرورت شدید رہی اس وقت تک افادیت کے فلسفیانہ پہلو پر زیادہ غور نہیں کیا گیا اور بینتھم کے ساتھیوں اور شاگردوں نے اسے ہر اعتبار سے صحیح سمجھ کر اپنے اپنے طور پر اس سے اصلاح کا کام لیا - ریکارڈو [۱] نے افادی عقائد کی بنا پر معاشیات کا پورا فلسفہ تعمیر کردیا ' جیمز مل [۲] نے انگریزی دستور میں ترمیمیں تجویز کیں ' اوسٹن [۳] نے اس کی مدد سے علم قانون کی تہذیب اور تکمیل کی - ہمارے لئے سب سے زیادہ قابل غور وہ جدتیں ہیں جو اوسٹن نے علم قانون میں کیں - اس کی ایک جدت تو یہ ہے کہ اس نے قانون کی اصطلاح صرف موضوعہ قانون کے لئے مخصوص کردی ' اور باقی سب قاعدے اور اصول جن کی لوگ پابندی کرتے ہیں ' مذہبی اور اخلاقی قانون ' رسم و رواج وغیرہ—سب کو قانون کے دائرے سے خارج کردیا - دوسری جدت موضوعہ قانون کی تعریف ہے ' جو یہ بھی ظاہر کردیتی ہے کہ "قانون" کی اصطلاح کے معنی کیوں محدود ہونا چاہئیں - قانون اوسٹن کی تعریف کے مطابق ایک حکم ہے جو کوئی افسر ' خواہ وہ فرد ہو یا جماعت ' ایسے ماتحتوں پر صادر کرے جن کا بڑا حصہ عموماً اس کی اطاعت کرتا ہو - افسر اسی صورت میں فرماں‌روا کہلائے گا جب وہ کسی اور کے ماتحت نہ ہو ' اور قانون وضع کرنے کا مجاز بھی وہ تبھی ہوگا جب وہ فرماں‌روائی کا دعویٰ کرسکے [۴] - احکامات کو قانون کی حیثیت دینے کے لئے فرماں‌روا کا معلوم ہونا بھی لازمی ہے ' اور اسی وجہ سے فرماں‌روائی کی تقسیم یا حدبندی نہیں کی جاسکتی - غیر محدود ہونا فرماں‌روائی کی ناگزیر شرط ہے ' کیونکہ اختیارات کی حدبندی کے معنی یہ ہیں کہ اصل فرماں‌روا کوئی اور ہے جو حدبندی کرتا ہے -

---

[۱]—David Ricardo (۱۷۷۲—۱۸۲۳) -

[۲]—James Mill (۱۷۷۳—۱۸۳۶) -

[۳]—John Austin (۱۷۹۰—۱۸۵۹) -

[۴]—اوسٹن کی تعریف میں اور بھی باریکیاں ہیں - افسر کا انسان ہونا شرط ہے اور وہ فرماں‌روا اسی صورت میں کہلائے گا کہ وہ کسی انسان کا ماتحت نہ ہو - یعنی اگر فرماں‌روا کے دل میں خدا کا خوف یا اخلاقی آئین کا لحاظ ہو تو اس کی فرماں‌روائی میں فرق نہیں آتا -

اوسٹن نے قانون کی جو تعریف کی ہے اس کی علم قانون میں چاہے جتنی اہمیت ہو ' سیاسیات میں کوئی وقعت نہیں - معاشرے میں انسان پر جو پابندیاں عائد ہوتی ہیں ان کا دسواں بلکہ بیسواں حصہ موضوعہ قانون کی حیثیت رکھتا ہوگا ' لیکن بہر حال وہ پابندیاں ہیں ' اور موضوعہ قانون کے مقابلے میں اکثر ان کا احترام بھی بہت زیادہ کیا جاتا ہے - فرماں روا کے لئے یہ صفت لازمی قرار دینا کہ اس کے اختیارات کسی اور انسان یا جماعت کے اختیارات سے محدود نہ ہوں فرماں روائی کو ناممکن بنا دیتا ہے ' کیونکہ ایسے فرماں روا جن کے اختیارات رعایا کے دینی اور اخلاقی عقائد اور ایک حد تک رسم و رواج نے محدود نہ کر دیا ہو تاریخ میں نہیں گذرے بلکہ انہیں تصور کرنا بھی مشکل ہے - ' قانون ' کی تعریف میں اس حقیقت کو نظر انداز کرنا ہرگز صحیح نہیں - اوسٹن نے عقائد اور رسم و رواج کے وجود کو تسلیم کیا ہے ' مگر انہیں وہ ' قانون ' اسی وقت قرار دیتا ہے جب ان کی پیروی کسی فرماں روا کے حکم سے کی جائے - لیکن عدالتوں کے فیصلے قانون کا حکم رکھتے ہیں ' اس لئے کہ فرماں روا کی رضامندی فرض کرلی جاتی ہے ' اسی طرح رسم و رواج کے معاملے میں بھی اس کی رضامندی فرض کی جاسکتی ہے ' بشرطیکہ وہ کسی رسم کے خلاف کوئی حکم نہ دے ' اور یوں رسم و رواج بھی قانون کی تحت میں آجاتے ہیں -

۲--جون اسٹیورٹ مل اور فون ہمبولٹ

بنتھم قانون کو ایک حکم کے سوا اور کچھ نہیں مانتا ' اور اس کا یہ بھی خیال تھا کہ قانون سے انسانی آزادی محدود ہوتی ہے - یہی نظریہ ان تمام لوگوں کے خیالات میں ملتا ہے جن پر اس کا اثر تھا - اوسٹن نے آزادی کے مسئلے پر بحث نہیں کی ' یہ اس کے موضوع میں شامل نہیں تھا - لیکن جون اسٹیورٹ مل [۱] کے فلسفے میں یہ مسئلہ بہت نمایاں ہے ' اور دراصل اس کے سیاسی فلسفے کی جان ہے - بنتھم نے یہ عقیدہ رکھنے کے باوجود کہ قانون اور ریاست کا زندگی کے ہر پہلو میں دخل دینا انفرادی آزادی کو محدود کردیتا ہے ' ریاست کے ذریعے سے اصلاح کی کوشش کی - مل نے جب اپنی مشہور سیاسی تصنیف " آزادی " لکھی تو وہ اصلاحیں جو بنتھم نے

[۱]—John Stuart Mill (۱۸۰۶—۱۸۷۳) -

تجویز کی تھیں بڑی حد تک عمل میں آچکی تھیں ' اور اس کا اندیشہ ہو گیا تھا کہ ریاست کی دخل اندازی افراد کی قوت کو بالکل معطل کر دے گی - مل کے ذہن پر اسی انجام کا خوف حاوی معلوم ہوتا ہے - اس لئے افادیت کے عقیدے ترک نہیں کئے ' لیکن انہیں اس قدر تو ضرور بدل دیا کہ وہ ریاست کی مداخلت کے حامی نہیں رہے بلکہ انفرادیت کی پشت و پناہ بن گئے - مل انفرادیت کا سچا قدردان تھا - مل وی تی اس اور بنتھم کی طرح وہ تمام افراد کو ایک سا نہیں سمجھتا اور دوسروں کی ضروریات کو نظرانداز کرکے اپنی خواہشوں پوری کرنا نہ اس کے نزدیک اخلاقاً جائز ہے اور نہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے - " راحت " کے معیار نے اس کے عقیدوں میں جو صورت اختیار کی تھی وہ اس مقولے سے ظاہر ہوتی ہے کہ " سقراط ہوکر غیر مطمئن رہنا بیوقوف ہوکر اطمینان حاصل کرنے سے بہتر ہے " - یعنی وہ اصول جو سقراط کو ناخوش رکھے اور بیوقوفوں کو خوش کر دے ہرگز صحیح نہیں ہوسکتا ' چاہے سقراط صرف ایک ہو اور بیوقوف ہزاروں - اسے سب سے زیادہ فکر خاص رنگ کی طبیعت اور لطیف مذاق رکھنے والے افراد کو عام رائے اور عام معیار کے ظلم سے بچانے کی تھی اور اس لئے وہ افادیت سے زیادہ انفرادیت کا معتقد مانا جاتا ہے -

انفرادی آزادی کی حمایت کا شوق مل کو سیاسیات کے میدان میں کھینچ لایا ' ورنہ اسے سیاسی مسائل سے کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی - وہ اپنی بحث میں ریاست کا ذکر بہت کم کرتا ہے اور وہ بھی ضمناً - سیاسیات کے مجرد تصورات اور مسائل سے بھی وہ بےتوجہی برتتا ہے - اسے مطلب صرف افراد ' معاشرے اور حکومت سے ہے - معاشرہ مل کے نزدیک افراد کی یکجائی سے بنتا ہے ' لیکن اس کا خیال ہے کہ ہر شخص معاشرے کو مخالف عقیدے اور رائے رکھنے والوں کا مجموعہ سمجھتا ہے - اسی مجموعے کی اکثریت معاشرے کے خیالات کو عمل میں لاتی ہے - چونکہ مل افراد کی حفاظت کرنا چاہتا تھا ' اس لئے اس نے کوشش کی ہے کہ حکومت اور معاشرے کے اثر کا دائرہ جہاں تک ممکن ہو معین کردے ' اور باقی کو انفرادی قوتوں کی جولانگاہ بنا دے - " آزادی " کے شروع ہی میں وہ یہ ثابت کردیتا ہے کہ یورپ کی قوموں نے جو سیاسی ترقی کی ہے اس سے افراد کی آزادی پر کوئی اچھا اثر نہیں پڑا ہے - پہلے حاکم اور محکوم ریاست کے دو علیحدہ علیحدہ

جزو سمجھے جاتے تھے جن کی اغراض اور مقاصد مختلف اور اکثر ایک دوسرے کے خلاف ہوتے تھے - سیاسی زندگی کے نشو و نما کا یہ نتیجہ ہوا ہے کہ حکومت خود محکوموں کے ہاتھ میں آگئی ہے ' یعنی قوم فرماں روا ہوگئی ہے - مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ افراد کی آزادی خطرے سے باہر ہوگئی ہے - قومی فرماں روائی کا مطلب یہ ہے کہ قوم کی اکثریت حکومت کرے - اس اکثریت کی اغراض اور مقاصد معاشرے اور افراد کے لئے اسی طرح مضر ہو سکتے ہیں جیسے پچھلے زمانے کے بادشاہوں اور ان کے عاملوں کے - اگر ایسا نہ بھی ہو ' تب بھی اقتدار کی نوعیت وہی رہتی ہے ' اور جس طرح کی زیادتیاں پہلے ہوتی تھیں وہ اب بھی معاشرے کی اکثریت اقلیت پر کرسکتی ہے - بلکہ افراد کے خیالات ' ان کے طرز عمل ' ان کے مذاق میں جبراً مداخلت کرنے کا امکان بڑھ جاتا ہے ' کیونکہ وہ تمام باتیں جو پہلے حاکم شخص یا جماعت کی دست اندازی سے باہر تھیں اکثریت کی حکمرانی میں حکومت کے دائرۂ اثر میں شامل ہوجاتی ہیں - ظاہر ہے کہ اس میں افراد کے لئے اندیشہ زیادہ ہے - جب ہر ایک خیالات پر دس همسائے اعتراض کرنے کو تیار ہوں ' اور ان کی رائے معاشرے کی عام رائے مانی جاتی ہو ' جب ہر شخص کی ذاتی زندگی لوگوں کی نکتہ چینیوں کا تختۂ مشق بن جائے اور اپنے مذاق کی پیروی کرنے کے معنے یہ ہوں کہ انسان عام طور پر نفرت کی نگاہوں سے دیکھا جائے ' تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معاشرے کی ترقی بالکل رک جائے گی ' اور چونکہ زندگی ایک جگہ پر قائم نہیں رہتی ' اس لئے لازمی طور پر لوگ پستی کی انتہا کو پہنچ جائیں گے - اس انجام سے بچنے کی ترکیب یہی ہے کہ افراد کو ہر ایسے معاملے میں جس سے معاشرے یا دوسرے افراد کو براہ راست کوئی واسطہ نہ ہو پوری آزادی دیدی جائے - کسی ایک شخص کی آزادی کو دوسرے کے لئے نقصان یا ضرر کا باعث نہ ہونا چاہئے ' اگر ایسا ہو تو معاشرہ دخل دینے کا مجاز ہے ' لیکن سوا اس کے اور کسی صورت سے انفرادی آزادی کو محدود کرنا افراد اور معاشرے دونوں کے لئے مہلک ہے - انسان کو آزادی سے محروم رکھنا گویا اس کے ذہنی اور جسمانی قوے کو معطل کرنا اور اس کے حوصلوں کا گلا گھونٹنا ہے ' اور کوئی شخص ان دلیلوں سے اختلاف نہیں کرسکتا جن سے مل نے ذہن اور مذاق کی آزادی کو افراد اور نوع انسانی کے لئے ناگزیر ثابت کیا ہے - اس میں شک نہیں کہ

وہ خطرے جن سے اس نے لوگوں کو آگاہ کیا ہے ہر زمانے اور معاشرے میں موجود ہوتے ہیں اور جہاں کہیں معاشرے کا خوف افراد کی ہمت پست کر دیتا ہے وہاں طرح طرح کے ذہنی اور روحانی امراض بھی نمودار ہوتے ہیں۔ مگر اصل مشکل یہ ہے کہ افراد کو معاشرے کے جبر سے محفوظ کیونکر رکھا جائے، اور وہ آزادی جو ان کی نشو و نما کی شرط ہے کیسے حاصل کی جائے۔ مل کی تجویز یہ ہے کہ خیالات، عقیدے، زندگی کا ہر وہ پہلو جس میں انسان اپنے مذاق سے کام لے سکتا ہے حکومت اور معاشرے کے اختیار سے باہر سمجھا جائے، اور افراد کی بہبودی اور مفاد کے بہانے سے بھی حکومت کو ان کی ذاتی زندگی میں دخل دینے کا حق نہ دیا جائے۔ ہر فرد کو اپنے عقیدے رکھنے اور بحث مباحثے کے ذریعے سے ان کا پرچار کرنے کی پوری آزادی ہونا چاہئے، اپنے طرز عمل سے وہ اپنی زندگی چاہے بگاڑے، چاہے بنائے، معاشرے کو اس سے کوئی سروکار نہ ہو، جب تک صاف طور پر یہ ثابت نہ ہو کہ ایک کی آزادی دوسروں کو نقصان پہنچا رہی ہے۔ معاشرے اور حکومت کا فرض تمام افراد کی آزادی کو یکساں محفوظ رکھنا ہے اور وہ ایک کی آزادی اسی وقت چھین سکتی جب اس سے دوسروں کی آزادی خطرے میں پڑ جائے۔

مل کا نصب العین بے شک بہت قابل قدر ہے، لیکن انفرادی آزادی کا جو معیار مل نے قائم کیا ہے اس پر عمل کرنا بہت دشوار ہے۔ اول تو آزادی کا وہ پہلو جو مل کو سب سے زیادہ عزیز ہے، یعنی عقیدے اور مذاق کی آزادی، حکومت اگر محفوظ بھی رکھنا چاہے تو نہیں رکھ سکتی۔ وہ ہر طرح کے احتساب اور ذہنی تشدد سے پرہیز کر سکتی ہے، اکثریت کو اقلیت پر جبر کرنے سے روک سکتی ہے، لیکن انسانی فطرت کو نہیں بدل سکتی۔ ہر انسان کو یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی اپنی رائے صحیح ہے، اور دوسرے اس سے اختلاف کریں تو وہ انہیں کم و بیش گمراہ سمجھتا ہے۔ جب بہت سے لوگ ایک رائے کے ہوں تو وہ ان چند لوگوں پر جو ان سے اختلاف کرتے ہوں کسی نہ کسی طرح کا اثر ضرور ڈالیں گے، چاہے وہ بظاہر اپنے عمل میں انتہائی رواداری برتیں۔ اکثریت کی رائے سے اختلاف کرنا معمولی ہمت کا کام نہیں ہے، اور جس شخص میں یہ ہمت نہ ہو اسے معاشرے اور حکومت کی رواداری سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

جن سیاسی اور معاشرتی نظریوں پر مل نے اپنی دلیلوں کی بنا رکھی ہے انھیں تسلیم کرنا بھی بہت دشوار ہے - اس کی بحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے خیال میں ہر شخص کی زندگی کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک معاشرتی اور دوسرا ذاتی، اور ان دونوں کی حد بندی ممکن ہے - یہ تو ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں کہ ہر شخص کی زندگی کا ایک ذاتی اور ایک معاشرتی پہلو ہوتا ہے، اور مل، بلکہ انفرادیت کے تمام حامیوں کا فلسفہ اسی مشاہدے کا نتیجہ ہے - لیکن اگر ہم غور کریں تو ہمیں انسان کا کوئی قول اور فعل ایسا نہ ملے گا جس کا تعلق صرف اس کی ذات سے یا صرف معاشرے سے ہو - انسان کے عقیدے زیادہ تر اُس کے ماحول کے مطابق شکل پاتے ہیں، اور جہاں وہ عام خیالات یا عقائد سے مختلف ہوں وہاں بھی ماحول کا اثر صاف دکھائی دیتا ہے - کوئی معاشرہ ترقی کرتا ہے تو اس طرح سے نہیں کہ ایک یا چند افراد جدید خیالات کا پرچار کرکے اس کی ذہنیت بدل دیتے ہیں، بلکہ وہ افراد اور وہ خیالات جنھوں نے دنیا میں انقلاب پیدا کردیا ہے معاشرے کے عام رجحان کے تغیر کو ظاہر کرتے ہیں - افراد دراصل جدتیں نہیں کرتے بلکہ ان رجحانات کو واضح کردیتے ہیں جو اس وقت تک اظہار سے محروم تھے - انسان کا مذاق بھی اس کے خیالات کی طرح اپنے ماحول کے رنگ میں رنگا ہوتا ہے، اور فنون لطیفہ، جو آزاد مذاق کا خاص میدان ہیں، منتشر افراد کی پسند اور ناپسندیدگی پر منحصر نہیں ہوتے بلکہ اجتماعی سیرت کی اُفتاد اور حسن کے عام معیار پر - انسان کی طبیعت اور اس کی عادتیں بھی اسی باغ کے پودے ہیں جس میں اس کے عقائد اور اس کا مذاق نشو و نما پاتا ہے، اور گو یہ بالکل اس کی ذات سے متعلق ہوتی ہیں، لیکن ان میں بھی ماحول کا اثر سرایت کرجاتا ہے، اور ماحول سے جدا ہوکر ان کے لئے وہ خصوصیات اختیار کرنا بھی ناممکن ہوجاتا جنھیں ہم انفرادیت اور شخصیت کی خاص پہچان قرار دیتے ہیں - جب انسان کی طبیعت، مذاق، خیالات، عقیدے اس طرح سے ماحول کے سانچے میں ڈھلے ہوں تو پھر ظاہر ہے اس کی زندگی کو ذاتی اور معاشرتی حصوں میں تقسیم کرنا کس قدر غلط ہے - لیکن اگر ہم انسان کو ماحول کے اثر سے آزاد اور عقائد وغیرہ میں مختار تسلیم کرلیں تب بھی یہ تقسیم نفسیات کے رو سے ناممکن ہے - مل کے خیال میں حکومت یا معاشرے کو اخلاقی

رہبری کا کوئی حق نہیں ، اور اسے افراد کو راہ راست پر لانے کی فکر نہ کرنا چاہئے ، خواہ ان کے عقیدے اور ان کا طرز عمل کتناہی غلط کیوں نہ ہو - اس اصول کے مطابق اگر کوئی شخص شراب پینے کی عادت ڈالے اور اپنی پونجی اسی میں گنوا دے تو کسی کو اس میں دخل نہ دینا چاہئے - لیکن معاشرتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو شرابیوں کی اولاد کمزور ہوتی ہے ، اور وہ اکثر اُسے محتاج چھوڑ کر مرتے ہیں - ایسے شرابیوں اور ان ڈاکوؤں میں کوئی فرق نہیں جو لوٹنے ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اوپر سے زخمی بھی کر دیتے ہیں ؛ اور اگر حکومت ڈاکوؤں کو سزا دیتی ہے تو شرابی سزا کے اور بھی زیادہ مستحق ہوتے ہیں ، کیونکہ ان کے لگائے ہوئے زخم پشتوں تک نہیں بھرتے - غرض کہ چاہے شرابی کے اولاد نہ ہو ، تب بھی وہ ایک طرح سے دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے ، اس وجہ سے کہ اس کی مثال ایک مضر عادت کو پھیلاتی ہے ، ویسے ہی جیسے جراثیم بیماریاں پیدا کرتے ہیں - انفرادی حقوق کی بنا پر شرابی کی حمایت کرنا ، یہ سمجھنا کہ اس کی عادت ایک ذاتی معاملہ ہے ، اسی انفرادیت کی صحیح نشو و نما کا رستہ روکنا ہے جس کی حفاظت مل کے نزدیک اس قدر ضروری ہے - اگر افراد کی آزادی کا اس طرح بیجا لحاظ کیا جائے تو معاشرے کی سیاسی اور اخلاقی زندگی دونوں کی جڑ کٹ جائے گی ، اور وہ نہ صرف انتشار بلکہ اخلاقی ابتری کا ایک عبرت ناک منظر ہو گا - لیکن مل کو اس خطرے سے زیادہ اس نقصان کا خیال تھا جو معاشرے کے جبر سے نفیس اور نازک طبیعت اور اعلی مذاق رکھنے والے افراد کو پہنچ سکتا ہے : اسے خوف تھا کہ " اوسط " درجے کی لیاقت والے انسانیت کے اعلی نمونوں کو اپنا جیسا بنانے کی کوشش کریں گے ، اور انہیں کامیابی ہوگی - اسی وجہ سے اس نے تعلیم کو بھی ریاست کے دائرۂ عمل سے خارج کردیا ہے ، کیونکہ ایک طرح کی تعلیم ہونے سے سب افراد ایک سے ہو جائیں گے ، اور وہی لوگ سب سے زیادہ نقصان میں رہیں گے جن کی دراصل سب سے زیادہ قدر ہونا چاہئے -

اس میں شک نہیں کہ اگر ریاست سارے کام ، اور منجملہ ان کے ذہنی اور اخلاقی رہبری بھی اپنے ذمے لے لے تو افراد کو اس سے بہت سخت نقصان ہوگا ، اور ان کی قوتیں عدم استعمال سے معطل ہو جائیں گی - مگر اس مصیبت سے بچنے کے لئے افراد کو بالکل ان کی حالت پر چھوڑ دینا

بھی ممکن نہیں ، کیونکہ پھر وہ باہمی ربط اور قوم و ملت کا احساس نہیں پیدا ہو سکتا جس سے افراد کی دشواریوں کے وقت ڈھارس بندھتی ہے - انفرادیت کے اصولوں کا معاشی دنیا میں امتحان لیا جاچکا ہے ، اور وہ ناکامیاب ثابت ہوئے ہیں ، اخلاقی زندگی میں عام معیار نہ ہونے سے بڑی ابتری پڑ جاتی ہے - مل آخر میں اس کا قائل نہیں رہا تھا کہ معاشی معاملات میں افراد کو بالکل آزاد چھوڑ دینا اور ریاست کو ان کے کاروبار میں دخل دینے سے روکنا چاہئے - اگر وہ اخلاقی مسائل پر بھی ٹھنڈے دل سے غور کرتا تو اسے معلوم ہوجاتا کہ افراد کو سہارے کی کتنی ضرورت ہوتی ہے ، اور ریاست اور معاشرہ ان کی ترقی میں کس قدر مدد دے سکتا ہے - لیکن مل نے اس امکان کو کہ ریاست اور معاشرے سے افراد کو تقویت پہنچ سکتی ہے بحث سے خارج ہی کردیا ، کیونکہ اِفادی فلسفے کے عقائد اور روایات نے اسے ایک مسلمہ حقیقت قرار دیا تھا کہ افراد اور معاشرے کی اغراض اور اکثر مقاصد ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں - انسانی زندگی پر سطحی اور سرسری نظر ڈالنے سے تو یہی خیال ہوتا ہے ، اور ہر شخص اپنی جگہ پر سمجھتا بھی یہی ہے کہ اجتماعی زندگی اسے بہت پابند کردیتی ہے اور اسے اکثر موقعوں پر اپنے ضبط سے کام لینا ہوتا ہے کہ انفرادی آزادی محض ایک ڈھکوسلا معلوم ہوتی ہے - مگر غور کرنے سے ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ اس کے بالکل برعکس ہے - انسان معاشرے سے جدا ہوکر زندگی بسر نہیں کرسکتا ، کیونکہ اس کی فطرت اسے معاشرتی زندگی پر مجبور کرتی ہے - اس صورت میں آزادی کا ایسا معیار قائم کرنا جس میں فرد کا وجود معاشرے سے جدا فرض کیا جائے ہرگز درست نہیں ، اور یہی غلطی ہے جس میں انفرادیت کے حامی مبتلا ہوگئے ہیں ، اگرچہ وہ اپنے آپ کو مجرد اصول اور معیاروں کا دشمن بتاتے ہیں - معاشرتی زندگی کا معیار صرف معاشرتی ہی ہو سکتا ہے ، اور افراد کی بہبودی اور فلاح اسی میں ہے کہ ان کی حیثیت منتشر اور بے ربط عناصر کی سی نہ ہو بلکہ ایک مرکب کے متحد اجزا کی سی - ان کی ترقی ان کے ماحول کے اندر ہوتی ہے ، اس سبب سے ان کی ترقی کے لئے یہ شرط ہے کہ ان کے ماحول کی بھی اصلاح کی جائے - ماحول کا انسان پر جو اثر پڑتا ہے اسے روکنے یا کم کرنے کی کوئی ترکیب نہیں ہے ، اور ہمیں اس کے سوا چارہ نہیں کہ معاشرتی زندگی کا ایک بلند مگر عام معیار مقرر کریں ، اور ایک عام اخلاقی مقصد حاصل کرنے

کی کوشش میں سب یکساں شریک ہوں - جب کوئی عام معیار اور نصب العین مقرر ہو تو ظاہر ہے اس میں انفرادی آزادی پر اصرار کرنا بےمحل ہے -

مل نے اپنی تصنیف " آزادی " میں کئی جگہ جرمن فلسفی ول ہلم فون ہمبولٹ [۱] کا نہایت ادب سے ذکر کیا ہے ' اور اس میں شک نہیں کہ فون ہمبولٹ کا مل کے خیالات پر بہت گہرا اثر پڑا - ہمبولٹ کی مختصر سی تصنیف انفرادیت کے فلسفے کا نچوڑ ہے ' اور اس نے انفرادیت کی حمایت میں جو کچھ لکھا ہے اس میں اضافہ کرنا مشکل ہے - کانٹ کی طرح ہمبولٹ نے بھی معاہدۂ اجتماعی کو ریاست کی بنیاد فرض کرلیا ہے ' مگر اس کے اصل نظریوں کا معاہدۂ اجتماعی سے کوئی واسطہ نہیں ' اور وہ اسے اپنی بحث میں دلیل کے طور پر استعمال نہیں کرتا - اس کا موضوع یہ ہے کہ حکومت کا دائرۂ اثر کس قدر وسیع ہونا چاہئے ' اور وہ جس نتیجے پر پہنچا ہے اسے وہ فطری اور قانونی حقوق اور اختیارات کی پیچیدہ منطق سے ثابت نہیں کرتا - اس کے مدنظر " انسانیت " کی تکمیل ہے ' جسے وہ محض ریاست کی ترقی یا سیاسی حقوق کے حاصل ہونے سے زیادہ بلند مقصد سمجھتا ہے - وہ بحث اس پر کرتا ہے کہ انسان کی نشو و نما کا بہترین طریقہ کون سا ہے ' یہ کہ ریاست ہر معاملے میں افراد کی رہبری کرے ' یا یہ کہ افراد اپنی کوشش سے اور اپنی ذہنی اور روحانی قوتوں سے کام لےکر خود ترقی کریں -

فون ہمبولٹ کا نصب العین انسانیت کی تکمیل ہے ' اس لئے ظاہر ہے کہ وہ ریاست کو ایک مقصد نہیں بلکہ ایک ذریعہ فرض کرتا ہے جس سے انسان کو اپنے اعلیٰ مقصد پورے کرنے میں مدد ملتی ہے - اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان ہر دشواری کو اپنی پیہم کوشش سے دور کر سکتا ہے ' بہ شرطیکہ اسے کوشش کرنے کا موقع ملے - انتشار کی حالت میں اس کی ساری توجہ جان و مال کی حفاظت پر صرف ہوتی ہے اور وہ ریاست قائم کرنے پر در اصل اسی

---

[۱] Wilhelm von Humboldt—(۱۷۶۷ - ۱۸۳۵) - اس کی سیاسی تصنیف " ریاست کے دائرۂ اثر کو محدود کرنے کی نسبت خیالات " ۱۷۹۱ میں لکھی گئی ' مگر ۱۸۵۱ میں شائع ہوئی - چونکہ اس میں انفرادیت کا سب سے مکمل فلسفہ پیش کیا گیا ہے اور اس کا تعلق بھی زیادہ اسی دور کے خیالات سے ہے اس لئے اس کا ذکر یہیں پر مناسب معلوم ہوا -

وجه سے مجبور هوتا هے کہ اسے اپنی حفاظت کی اور کوئی صورت نظر نہیں آتی - اخلاق اور ذهن کی ترقی انسان کے اپنے ارادے سے هوتی هے ' جبراً نہیں کرائی جاسکتی - ریاست اگر اخلاقی رهبری کرنا چاهے تو اسے هرگز کامیابی نہیں هوگی ' بلکہ اس کا اندیشہ هے کہ افراد میں ریا کاری پھیل جائےگی ' سب ایک عام معیار کی پیروی کریںگے جس کی کسی کے دل میں وقعت نہ هوگی ' زندگی یکرنگ هوجائےگی ' اور ذاتی حوصلے ' جو انسان کا سب سے قوی محرک هیں ' ابھرنے نہ پائیں گے - معاشی معاملات میں ریاست کی دخل اندازی ' خواہ وہ کسی نیت سے هو ' انفرادی ارادے کو معطل کر دےگی ' اور ایسا انسان جس میں اپنے حوصلے ' اپنا ارادہ نہ هو مردے سے بھی بدتر هے - ریاست اپنا فرض صحیح طور پر اسی وقت انجام دے سکتی هے جب وہ اپنے عمل کو افراد کی حفاظت تک محدود رکھے - پولیس ' عدالت ' وضع قانون اور جنگ اور صلح کے معاملات ریاست کے سپرد هونا چاهئیں ' اس سے زیادہ کام اس کے ذمے هونا هرگز عام بہبودی کا ذریعہ نہیں هوسکتا -

فون‌هم‌بولٹ نے اپنی کتاب ۱۷۹۱ میں لکھی ' مگر جب وہ ۱۸۰۹ میں پروسیا کے محکمۂ تعلیمات کا صدر بنایا گیا تو اس نے برلن کی سرکاری یونیورسٹی قائم کی ' جس کا تعلق براہ راست حکومت سے تھا ' اور جس میں اب تک طالب علموں کا داخلہ اور پروفیسروں کا انتخاب حکومت کی طرف سے هوتا هے - سرکاری یونیورسٹی قائم کرنا گویا ریاست کو قوم کے اخلاق اور ذهن پر بالکل حاوی کردینا هے ' اور اس طرح فون‌هم‌بولٹ کا عمل اس کے عقیدے کے بالکل خلاف تھا - اس کی ایک وجہ تو یہ هو سکتی هے ' اور غالباً قوی بھی یہی ' کہ نپولین کی زیادتیوں نے فشٹے کی طرح فون‌هم‌بولٹ کے دل میں بھی قومیت کا احساس پیدا کردیا ' اور جرمن قوم کے حفظ ناموس کے لئے اس نے ریاست کا دائرۂ اثر وسیع کرنا ناگزیر سمجھا - لیکن یہ بھی ممکن هے کہ اسے اپنے پہلے خیالات میں کوئی نقص نظر آیا هو - انفرادیت کے معنی هیں ریاست پر اعتبار نہ هونا ' اور حکومت کو محکوموں سے ایک جدا چیز فرض کرنا - جس زمانے میں فون‌هم‌بولٹ نے اپنی مذکورۂ بالا کتاب لکھی ' روشن خیال لوگ حکومت کی بیجا دست‌اندازیوں کے شاکی تھے ' اور انہیں یقین تھا کہ حکومت ترقی کے راستے میں رکاوٹیں ڈال رهی هے - لیکن

جب مصیبت کا وقت آیا تو انہیں معلوم ہوا کہ حکومت اور محکوموں کی اغراض اور مقاصد مختلف بھی ہوں تو ان کے اختلاف کو مٹا دینا چاہئے، کیونکہ دونوں کی فلاح ہمآہنگی اور اتحاد میں ہے - معاشرتی اور سیاسی ربط سے افراد کو نقصان نہیں ہوتا، افراد کی شخصیتیں ٹوٹھر کر نہیں رہ جاتیں بلکہ اور پنپتی ہیں -

چوتھا باب

سیاسیات کے علمی نظریے

۱ — کونت

اِفادی فلسفیوں اور خصوصاً بنتھم کو اس پر ناز تھا کہ اس نے مجرد اصولوں کو بالکل ترک کرکے ایک ایسا اصول دریافت کیا ہے جو عملی رہبری کے لئے سب سے بہتر ہے اور انسانیت کے حق میں نظری فلسفے کی ساری اُدھیڑبن سے زیادہ مفید۔ لیکن "زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ راحت" کا معیار خود ایک مجرد معیار ہے، کیونکہ اس میں "انسان" اور "راحت" دونوں کا مفہوم فرضی ہے۔ سیاسیات کے علمی نظریوں پر کم سے کم یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ ان میں ایک مجرد اصول کو رد کرنے کے لئے ایک نیا مجرد اصول گھڑا گیا ہے۔ ان کے بانیوں نے بلند پروازی سے پرہیز کیا ہے، تجربے اور واقعی زندگی کا جس قدر ممکن ہوسکتا ہے لحاظ کیا ہے اور سیاسی غور و فکر کو بالکل اور ہی رنگ دیدیا ہے۔ ریاست کا اِفادی فلسفے میں کوئی خاص مفہوم مقرر نہیں کیا گیا تھا، علمی نظریوں میں اس کی ہستی معاشرتی زندگی اور اداروں میں تقریباً غائب ہوجاتی ہے۔ اسی کے ساتھ، کوئی خاص سیاسی نصب العین پیش کرنے کی کوشش، جو افلاطون کے زمانے سے سیاسی فلسفے کا جوہر سمجھی جاتی تھی، ترک کردی جاتی ہے۔ صرف واقعات کا مشاہدہ، تجربہ اور تاریخ کا مطالعہ اصول قائم کرنے کے تین ذریعے مانے جاتے ہیں۔

سیاسیات کو خالص علمی حیثیت دینے کی طرف موں تس کیو اور ہیوم بھی مائل معلوم ہوتے ہیں، مگر انہوں نے اس میلان کو کسی باقاعدہ نظریے کی شکل نہیں دی اور نہ یہ ان کی بحث کا اصل موضوع تھا۔ ان کے زمانے میں صنعت و حرفت کے اس انقلاب کی ابھی ابتدا ہی تھی جس نے

یورپ کی معاشرت کو بالکل بدل دیا اور نئے مسئلے پیدا کردئے جن کا گذشتہ زندگی اور اس کے حالات سے بہت کم تعلق تھا ، اس انقلاب کے نتائج فوراً محسوس نہیں ہوئے تھے - انیسویں صدی کے آغاز میں مزدور اور سرمایہ‌دار کے جھگڑے ، بیروزگاری اور عام معاشی بےچینی نے ایسی صورت اختیار کرلی کہ ان کی طرف توجہ کرنا ضروری ہوگیا - اسی وقت سے اشتراکیت کے مختلف نظریے پیش ہونے لگے اور معاشی معاملات کی اہمیت کا احساس بہت قوی ہوگیا - اس کے ساتھ ہی سیاسیات کے پہلے علمی نظریے بھی قائم ہونے لگے ، جن میں معاشرے کے خالص اقتصادی حالات لوگوں کی ذہنیت ، خیالات اور حوصلوں سے زیادہ قابل غور ٹھہرائے گئے - ان نظریوں کے بانیوں نے انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کو اس کی معاشرتی حالت کا عکس قرار دینا اُن لوگوں سے سیکھا تھا جو زندگی کی اصلاح کے لئے معاشی نظام کی تبدیلی سب سے زیادہ ضروری مانتے تھے ، ان میں سے بعض نے سیاسیات کی بنا اجتماعیات پر رکھی ، بعض نے حیاتیات اور بعض نے نفسیات یا تاریخ پر -

معاشرتی اور معاشی مسائل کا سیاسیات کے علمی نظریوں سے جو رشتہ تھا وہ اوگسٹ‌کونت [۱] کی ذہنی زندگی اور نشو و نما سے ظاہر ہوتا ہے - وہ پہلے سین‌سی‌مون [۲] ، ایک اشتراکی فلسفی کا شاگرد اور معتقد تھا ، اور گو وہ اس کے حلقے سے الگ ہوگیا مگر سین‌سی‌مون کی تعلیم کا اس کے فلسفے پر خاصا اثر رہا اور اس کا معیار وہی ہے جو اشتراکی فلسفیوں کا - کونت کی تعلیم میں بہت سی خصوصیات ہیں جن کا معاشی نظام سے براہ‌راست کوئی تعلق نہیں ، لیکن وہ رواج اور قبولیت اسی فضا میں حاصل کرسکتی تھی جس میں پیٹ کی وہی قدر ہو جو ذہن کی ہوتی ہے - کونت مذہب کا قائل تو تھا مگر اس کی لاادریت نے مذہب سے ان تمام مقاصد کو خارج کردیا جن میں ذرا بھی مافوق‌الطبیعات کی بو تھی - وہ اخلاق اور روحانی ضروریات کے وجود کو تسلیم کرتا تھا مگر ان کا رشتہ وہ کسی اعلیٰ نصب‌العین یا کسی بلند و برتر ہستی سے نہیں جوڑتا تھا بلکہ معاشرے اور طرز معاشرت سے - اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان کو اپنا

[۱]— Auguste Comte (۱۷۹۸—۱۸۵۷) -

[۲]— St. Simon —ملاحظہ ہو چوتھا حصہ ، چھٹا باب ۔

غور و فکر کا مادہ اپنی معاشرتی اور مادی ضروریات کو رفع کرنے کے لئے استعمال کرنا چاہئے ' اسے اور کسی کام میں لانا گمراہی اور تضیع اوقات ہے - انسان کی عملی جد و جہد کا مقصد بھی یہی ہونا چاہئے! ورنہ وہ ٹھوکریں کھائے گا اور پچھتائے گا - اسی بنا پر کونت نے عقل کی دو قسمیں قرار دی ہیں ' ایک تو وہ جسے مجرد غور و فکر سے لگاؤ ہوتا ہے ' دوسری وہ جو عمل میں ظاہر ہوتی ہے - پہلی قسم کونت کی نظر میں کوئی وقعت نہیں رکھتی ' اور وہ اسے سراسر مضر بتاتا ہے - دوسری اس کے خیال میں سب کچھ ہے ' کیونکہ وہ انسان کی رہبری کرتی ہے ۔ اور اسی پر معاشرے کی ارتقا کا دار و مدار ہوتا ہے - کونت کی " یہ عملی عقل " دراصل خودغرضانہ جبلتوں کا مجموعہ ہے ' جسے وہ فرائض سے زیربار اور حوصلوں سے معمور کرکے اس میں کسی قدر ایثار کا رنگ پیدا کر دیتا ہے - لیکن بھیس بدلنے سے ان جبلتوں کی اصلیت نہیں بدل جاتی ' اور نہ کونت اپنی تعریف کے ذریعے سے انہیں کسی بلند مرتبے کا مستحق بنا سکا ہے - اس کے فلسفے کا نچوڑ یہ ہے کہ زندگی صرف جسمانی زندگی کو کہتے ہیں ' انسان کا مذہب ' اخلاق اور سیاسی نصب العین اس کی معاشرت کے مطابق اور اسی پر منحصر ہوتا ہے ' اور انسان کی فلاح اس میں ہے کہ وہ اپنی ساری قوتیں معاشرتی زندگی کو کامیاب بنانے اور اس کے ارتقا کی رفتار تیز کرنے میں صرف کرے - سیاسی فلسفی بھی ' اگر وہ کسی خبط میں مبتلا نہیں ہیں ' اور اصلیت سے آگاہ ہیں ' اسی مقصد کو مدنظر رکھیں گے اور خیالی عمارتیں تعمیر کرنے کے بجائے انسان کی " عملی " عقل کو راہ راست پر لانے کی کوشش کریں گے -

یہ صرف اس حالت میں ممکن ہے جب سیاسیات کی بھی وہی حیثیت ہو جائے جو اور علوم صحیحہ کی ہے ' یعنی اس کی بحث سے مجرد غور و فکر خارج کر دی جائے - کونت یہ تسلیم کرتا تھا کہ معاشرے کا ارتقا ہوتا ہے ' اسے انکار اس نظریے سے تھا کہ اس ارتقا میں مجرد غور فکر مدد دیتی رہی ہے اور آئندہ دے سکتی ہے - گویا اس کے تصور میں معاشرہ اور اجسام کی طرح ایک جسم نامی تھا اور جیسے حیاتیات کے ماہر اجسام کا مشاہدہ کر کے ان کے ارتقا کے مدارج معلوم کرتے ہیں اور ایک حد تک یہ بھی بتا سکتے ہیں کہ آئندہ ارتقا کی صورت کیا ہوگی ' ویسے ہی سیاسیات کے ماہر کو چاہئے کہ معاشرے کے حالات اور اس کے ارتقا کے مختلف مدارج کی

نسبت صحیح معلومات حاصل کرے اور ان کے ذریعے سے آئندہ کے لئے ہدایت حاصل کرے - یعنی سیاسیات کو اجتماعیات کی شکل اختیار کر لینا چاہئے ' اس لئے کہ اس کا اصل موضوع معاشرت ہے -

لیکن معاشرے اور معاشرت کی نشو و نما کو سمجھانے کے لئے ایک فلسفۂ تاریخ بھی لازمی ہے - کونت نے علوم کی جو تقسیم کی ' اور ان کی اہمیت کے جو درجے مقرر کئے ' ان میں سب سے اعلیٰ درجہ اجتماعیات [1] کا ہے ' کیونکہ اس کا موضوع معاشرہ ہے ' اور کونت کے معیار کے مطابق وہی علم کارآمد اور قابل قدر ہے جو انسان کی عقل کے لئے کارآمد ہو ' یعنی دوسرے الفاظ میں' کوئی مادی ضروریات پوری کرے یا فائدہ پہنچائے - دوسری طرف کونت نے ایک فلسفہ تاریخ بھی پیش کیا ہے ' اور اس کی بنا پر ایک معاشرتی اور سیاسی نظام تجویز کیا ہے جو اس کے خیال میں آئندہ نشو و نما کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوگا -

سیاسیات کو اجتماعیات کی ایک شاخ بنانے کے معنی یہ ہیں کہ انسانی معاشرت کی قدیم سے قدیم زمانے سے اب تک جو حالت رہی ہے اس کا مطالعہ کیا جائے ' اور سیاسی خیالات پر اسی صورت میں غور کیا جائے جب انہوں نے کوئی معاشرتی ضروریات پوری کی ہوں - کونت کی نظر میں معاشرہ اور ریاست لازم و ملزوم ہیں ؛ ریاست گویا ان قانونوں کی محافظ اور ضامن ہے جو معاشرے میں مجسم نظر آتے ہیں - اس کا انحصار جبر پر ہے اور وہ معاشرے کی جبری شکل ہے - ریاست کے جداگانہ وجود کی طرح کونت فرد کو بھی معاشرے میں محو کر دیتا ہے - فرد اس کے نظام میں محض ایک واحدہ ہے جس کے نہ کوئی ذاتی مقاصد ہیں نہ کوئی قدر جو غور یا احترام کے لائق ہو - وہ بالکل اپنے ماحول کا بندہ ہوتا ہے ' اس کی محرک صرف اس کی جبلت ہوتی ہے ' یا کونت کی خاص اصطلاح میں ' اس کی '' عملی '' عقل - غرض کونت کے فلسفے میں صرف معاشرے کا وجود حقیقی مانا جاتا ہے ' فرد ' ریاست اور

[1] — ' Sociology ' — اجتماعیات کی اصطلاح کونت کی ایجاد ہے ' لیکن اس کا صحیح مفہوم ابھی تک تمامی طور پر معین نہیں ہوسکا ہے - بعض عالم اس کا موضوع معاشرتی حالات کا مطالعہ سمجھتے ہیں ' جیسے امریکہ کے ماہران اجتماعیات ' بعض اسے علم العلوم مانتے ہیں ' یعنی وہ علم جس کا موضوع علم کی نشو و نما اور علوم کا باہمی تعلق ہے -

قوم کی کوئی ہستی نہیں - اور فلسفی ریاست یا (انیسویں صدی میں) قوم کو انسانیت کا واحدہ قرار دیتے ہیں ' کونت معاشرے کو ' اور وہ مجموعی انسانی معاشرے کے اثر کو منفرد معاشروں کی خامیاں دور کرنے اور ان کے ارتقا میں مدد پہنچانے کا ذریعہ سمجھتا ہے - یورپ کا مروجہ سیاسی نظام اس کے نزدیک کوئی خاص وقعت نہیں رکھتا ' اور اس کے مقابلے میں اس نے ایک ایسا دستور تجویز کیا ہے جو قوموں کی تفریق ' بےکار کی لڑائیوں اور غیر ضروری یا مضر سیاسی اداروں کی گنجائش نہیں رہنے دیتا ' اور معاشرے کی تمام ذہنی ' اخلاقی اور قانونی ضروریات پوری کرسکتا ہے - اس دستور میں وحشی نسلوں کے عقیدوں سے ملتا جلتا ایک مذہب بھی شامل کیا گیا ہے ' اور لوگوں کو بے سود ذہنی جدوجہد سے روکنے کے لئے محتسب مقرر کئے گئے ہیں - لیکن یہ دستور توجہ کے لائق نہیں ' اور اسے کونت کے اصل خیالات سے کوئی خاص تعلق بھی نہیں -

کونت نے جو فلسفۂ تاریخ پیش کیا ہے اس کے لحاظ سے انسانی زندگی کی نشو و نما میں تین دور فرض کئے گئے ہیں ' پہلا دور مذہبی اور فوجی معاشرت کا ہے ' جب معاشرے میں خودی کا احساس نہیں ہوتا ' قانون نہیں ہوتے اور تمام معاملات اور مسائل کسی دیوتا یا بادشاہ کی مرضی پر چھوڑ دئے جاتے ہیں - اس وقت ذہن پر مذہب اور معاشرتی نظام پر فوجی طبقہ بالکل حاوی ہوتا ہے - اس کے بعد مافوق الطبیعات کا دور آتا ہے ' جس میں اتنی ترقی ہوتی ہے کہ معاشرے پر دیوتا اور بادشاہ کی جگہ فطرت اور قانون حکمراں تصور کئے جاتے ہیں ' لیکن معاشرہ اپنی اصلیت سے ناواقف اور من گھڑت اصولوں کی پیروی میں مبتلا رہتا ہے - تیسرا دور علمی ہوتا ہے ' اور اس میں انسان کی ذہنیت بالکل بدل جاتی ہے - پہلے دور کے قصے کہانیوں اور مبہم فرضیوں کے بجائے علمی تفتیش کا طریقہ رائج ہو جاتا ہے ' معاشرہ اپنی قدر پہچاننے لگتا ہے اور معاشرتی غور و فکر کی حیثیت ایک علم صحیح کی سی ہو جاتی ہے - صنعت و حرفت ' جو پہلے دور میں حقیر سمجھی جاتی ہے اور دوسرے میں بھی کوئی اہمیت نہیں حاصل کرتی ' تیسرے دور میں عروج پر ہوتی ہے ' اور اس آخری دور کی ذہنی خصوصیات کے پیدا کرنے میں معاشرتی انقلاب کو بہت دخل ہوتا ہے - اس فلسفۂ تاریخ کو کونت نے اپنے ایک مشہور مقولے میں بیان کیا ہے - '' ترقی کے معنی ہیں

معاشرتی نظام کی نشو و نما " - نظام سے یہاں معاشرتی قوے کی ہمآہنگی اور ان کا صحیح استعمال مراد ہے ' اور اس کی نشو و نما کے معنی ہیں معاشرے کا رفتہ رفتہ اپنے مختلف قوے کے وجود سے آگاہ ہونا اور انہیں عمل میں لانے کا سب سے مناسب طریقہ تجربے سے معلوم کر لینا - کونت کا خیال تھا کہ یورپ کا معاشرہ پہلے دو مدارج سے گذر چکا ہے ' اور اس کی نشو و نما کا علمی دور شروع ہو گیا ہے - اب وقت آگیا ہے کہ معاشرتی زندگی علم صحیح کے ذریعے سے تکمیل کو پہنچائی جائے - یہ علم صحیح کونت کا ثبوتی فلسفہ ہے -

اپنے اصول کے مطابق کونت نے اجتماعیات کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ' ایک تو وہ جس کا موضوع کسی خاص زمانے کے معاشرتی حالات کا مطالعہ ہو ' دوسرا وہ جو ارتقا کا سلسلہ واضح کرے ' اور اس کے مدارج قائم کرے - اس نظریے کو آئندہ علمی جدوجہد کی رہنمائی میں بڑی حدتک دخل ہے - انسانی زندگی کی پہلی شکلیں بھی اب سیاسیات کے موضوع میں شامل ہوگئیں - انہیں یونانی فلسفی اس بناپر نظرانداز کرتے تھے کہ شروعشروع میں انسان کو صرف اپنی جسمانی ضروریات پوری کرنے کا خیال تھا اور اس وقت معاشرتی نظام کی تعمیر میں عقل اور ارادے کو دخل نہیں تھا ' یورپی فلسفی ابھی تک انسان کی قدیم معاشرت سے واقف نہ تھے اور اس کی اہمیت کا انہیں احساس نہ تھا - کونت کی تحریک سے اجتماعیات کا علم وجود میں آیا اور ان وحشی نسلوں کی معاشرت اور رسم و رواج کا مطالعہ کیا جانے لگا جو اس وقت تک اپنی قدیم حالت پر قائم ہیں - کونت کی ایک اور خدمت یہ ہے کہ اس نے معاشرے کے ارتقا کی طرف توجہ دلائی - ارتقا کے نظریے وی‌کو اور ہیگل کے فلسفے میں ملتے ہیں ' مگر ان نظریوں کی بنیاد صرف منطق پر ہے ' اور ان کا تعلق معاشرے کے حالات سے زیادہ لوگوں کے خیالات سے ہے - کونت نے یہ واضح کردیا کہ انسانی ارتقا میں جبلتوں کا کیا اثر ہوتا ہے اور عالموں کی نظرکو خالص ذہنی زندگی سے معاشرت اور رسم و رواج کی طرف پھیر دیا - مگر کونت نے جو اور جدتیں کیں وہ قابل تسلیم نہیں ہیں - سیاسیات کو ایک خالص علم بنانے کے شوق میں اس نے غور و فکر کی جو مخالفت کی ہے وہ بہت بیجا ہے [1] ' کیونکہ اگر اصول اس وقت تک

[1] — جیسا کہ ایک انگریزی نقاد نے کہا - اگر کونت اپنے اصول کو صحیح سمجھتا تھا تو اسے اپنی کتابیں نہ لکھنا چاہئیں تھا - 'Vaughan—Studies in the History of Political Thought, Vol. II, صفحہ ۲۲۸ -

قابل اعتبار نہیں ہیں جب تک کہ وہ زندگی کے واقعی حالات کے مشاہدے اور مطالعے پر مبنی نہ ہوں تو واقعات بھی اس وقت تک بے معنی اور ان کا مطالعہ لا حاصل ہے جب تک کہ تخیل و تفکر کے ذریعے انہیں معنی نہ پہنائے جائیں ' ان کو ایک ہم آہنگ نظام کی شکل نہ دی جائے اور ان کا کوئی مقصد اور انجام نہ قرار دیا جائے - سیاسی فلسفی کے لئے واقعی زندگی کی اہمیت پر بہت زیادہ اصرار کرنا بھی مناسب نہیں ' کیونکہ اس کا اصل موضوع معاشرے کا طرز زندگی نہیں ہے بلکہ وہ خیالات جو معاشرے کے افراد اپنی زندگی اور اس کے اداروں کی نسبت رکھتے ہوں - وحشی قوموں کی معاشرت اور رسم و رواج کا مطالعہ بے شک مفید ہے ' مگر جب تک وہ اپنی زندگی کے متعلق غور کرنا نہ شروع کریں وہ سیاسی فلسفے کی بحث سے خارج رہیں گی -

کونت کا معیار دراصل بالکل انوکھا ہے - اس کے نزدیک سیاسی زندگی اور معاشرت میں کوئی فرق نہیں اور وہ اس غور و فکر کو جسے ہم سیاسی فلسفہ کہتے ہیں مہمل اور بے فائدہ سرمغزنی سمجھتا ہے - اسی وجہ سے اس نے ریاست ' سیاسی اداروں ' افراد اور قوم کو معاشرے میں بالکل محو کردیا - لیکن سیاسی غور و فکر کو رد کردینا اور افراد کی اہمیت اور اثر سے انکار کرنا بھی ناواقفیت یا تعصب کا ثبوت ہے ' اور ہم نہ کونت کے معیار کو صحیح قرار دے سکتے ہیں نہ ان نتائج کو جو اس نے اپنے معیار کے مطابق تاریخ اور معاشرت کے مطالعے سے نکالے ہیں - کوئی معاشرہ اس وقت تک ترقی نہیں کرسکتا جب تک کہ اس میں ایسے افراد نہ پیدا ہوں جن کا ذہن ماحول کے اثر سے کسی قدر آزاد ہو اور جو اپنے غور و فکر کے ذریعے سے ایک بہتر زندگی کا تصور قائم کریں اور اس کی تعمیر کی طرف دوسروں کو اپنی شخصیت کے اثر سے مائل کریں - ایسا معاشرہ جس کے افراد پر کونت کی تعریف صحیح اترتی ہو تصور کیا جاسکتا ہے ' بلکہ دنیا میں ایسے بہت سے معاشرے ہوئے ہیں اور اب بھی ہیں جن کے افراد محض واحدے ہیں - مگر یہ معاشرے ترقی نہیں کرتے اور کسی نہ کسی حد پر پہنچ کر ان کا ارتقا بالکل رک جاتا ہے - جو شخص اپنے ذہن کو اس تعصب سے جس نے کونت کی نظر سے حقیقت کو چھپا دیا پاک کرکے تاریخ کا مطالعہ کرے گا ' اسے یہ بھی معلوم ہو جائےگا کہ معاشرے کے ارتقا کی ایک شرط یہ ہے کہ ریاست اور معاشرے میں

فرق کیا جائے - سیاسی اداروں کا مقصد محض بعض ضروریات پوری کرنا نہیں ہوتا - ان کے بغیر معاشرے کی تشکیل ہی ناممکن ہے - یہ سچ ہے کہ ریاست اور سیاسی ادارے معاشرے کے رسم و رواج اور اخلاقی معیار کا مجسمہ ہیں ' مگر ایک لحاظ سے ریاست ایک جداگانہ قوت بھی ہوتی ہے جس کے ذریعے سے معاشرتی نظام میں ترمیمیں اور اصلاحیں کی جا سکتی ہیں - ریاست کا وجود معاشرے کے لیے لازمی نہیں ' مگر اس کے ارتقا کی ایک اہم شرط ہے -

۲--سیاسیات اور حیاتیات

کونٹ کے بعد سیاسیات کو علوم صحیحہ کی تحت میں لانے کی کوشش انگریزی فلسفی ہربرٹ سپنسر [۱] نے کی - لیکن اس کا ارادہ اور نقطہ نظر کچھ اور تھا - اس کا مطالعہ بہت محدود تھا اور ہم کونٹ کے اور اس کے خیالات میں کوئی سلسلہ نہیں قائم کرسکتے - اس کے نظریے علمی بھی صرف اس اعتبار سے تھے کہ اس نے معاشرے کو ایک جسم نامی فرض کرکے ایسے اصول پیش کیے جن کی صحت کے ضامن حیاتیات کے قانون ہیں - پھر بھی اس کے خیالات کا چرچا زیادہ تر اس بنا پر ہوا کہ وہ بظاہر خالص علمی معلوم ہوتے تھے ' اور خود سپنسر کو بھی یقین تھا کہ اس نے اپنی بحث میں کہیں علم کا دامن نہیں چھوڑا ہے - مگر دراصل اس کے عقائد اور اس کا طریقۂ بحث ویسا ہی ہے جیسا ان فلسفیوں کا جن کے نظریوں کی بنا کسی علم صحیح پر نہیں بلکہ اپنی عقل ' اپنے ذوق اور فطرت کے ایک فرضی قانون پر ہے - سپنسر کی تربیت غیر مقلد [۲] فرقے کے لوگوں میں ہوئی ' اور ان سے اس نے انفرادیت کی قدر کرنا سیکھا - بچپن سے اس کی طبیعت حیاتیات کی طرف مائل تھی ' بڑے ہوکر اس نے انجینیر کا پیشہ اختیار کیا ' اور یوں سائنس کا بھی اس کے ذہن اور تخیل پر بہت گہرا اثر پڑا - اس کے فلسفے کا جوہر انفرادیت کو علمی حیثیت دینے کی کوشش ہے - اپنی ان تصانیف میں جن کا موضوع سیاسی مسائل ہیں اس نے اول سے آخر تک یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ انسانی معاشرہ ایک جسم نامی ہے اور سیاسی نظام میں افراد کو زیادہ سے زیادہ آزادی ملنا چاہئے ' کیونکہ انفرادیت حیاتیات کا ایک اعلی اصول ہے -

---

[۱]--Herbert Spencer (۱۸۲۰--۱۹۰۳) -

[۲]--Non-Conformist ' یعنی وہ جو سرکاری کلیسا کے پیرو نہیں تھے -

سپنسر کے نزدیک ہر جسم کے ارتقا کا آغاز ایک ایسی حالت سے ہوتا ہے جب اس کے اعضا کے وظائف معین نہیں ہوتے اور وہ ایک بے شکل مجموعہ ہوتا ہے - اس کے ارتقا کا آخری درجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام وظائف مختلف اعضا میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور جسم ایک مربوط مرکب بن جاتا ہے - معاشرے کے ارتقا کی صورت بھی یہی ہے - پہلے وہ محض ایک مجموعہ ہوتا ہے جس میں نہ کل کے فرائض معین ہوتے ہیں نہ اجزا کے ' اور اجتماعی زندگی کا کوئی مقصد نہیں ہوتا - اس معاشرے کا مستقل مشغلہ لڑائیاں ہوتی ہیں ' اور اس کا نظام بھی اسی کے لئے موزوں ہوتا ہے - رفتہ رفتہ جس طرح اور نامی اجسام میں وظائف کی تقسیم ہوتی ہے ' ویسے ہی معاشرے میں تمام فرائض مختلف افراد اور اداروں کے سپرد کردئے جاتے ہیں ' اور معاشرے کا ربط اس کے اجزا کی ہم‌آہنگی ' اس کی ترقی ان کی انفرادی استعداد کی نشو و نما پر منحصر ہو جاتی ہے - لیکن یہ ربط حکومت یا کسی اور خارجی قوت کے ذریعے سے پیدا نہیں کیا جا سکتا - معاشرہ ترقی اس وقت کرسکتا ہے جب اس کے افراد اپنی ضروریات خود پوری کریں ' اپنی مشکل خود آسان کریں - یعنی حیاتیات کا مطالعہ ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ جوں جوں معاشرہ نشو و نما پائے ' حکومت کا دائرۂ اثر محدود ہوتا رہنا چاہئے ' یہاں تک کہ افراد باہمی امداد سے حکومت کے تمام فرائض انجام دینے لگیں اور حکومت کا کوئی مصرف ہی نہ رہے - مل کی طرح سپنسر کا صرف یہی مقصد نہیں تھا کہ افراد کو سیاسی اور معاشرتی جبر سے بچائے ' اس کا نصب‌العین مزاج کی ایک حالت تھی جس میں افراد حکومت کی مداخلت سے بالکل آزاد تصور کئے گئے تھے ' اور افراد میں سلامت روی کی ایسی صلاحیت فرض کی گئی تھی کہ وہ تمام سیاسی دشواریوں سے محفوظ رہیں گے -

سپنسر نے اپنے زمانے کی معاشی اور ذہنی ترقی سے یہ اندازہ لگایا تھا کہ رفتہ رفتہ قوموں اور ریاستوں کے لڑائی جھگڑے بند ہو جائیں گے ' یا کم از کم لوگ اختلافات کو جنگ کے ذریعے سے طے کرنا ایک وحشیانہ عادت سمجھ کر ترک کر دیں گے - اس کا یہ عقیدہ تھا کہ لڑائیوں کی ذمہ‌دار حکومتیں ہوتی ہیں ' افراد ان سے حتی‌الامکان بچنا چاہتے ہیں ' اور جب افراد کو اس کا موقع مل جائے گا کہ وہ اپنے کل معاملات کا فیصلہ خود کرلیں

تو قوموں کے لڑنے کی نوبت ھی نہ آئے گی - لیکن واقعات سپنسر کی رائے کو غلط ثابت کرتے ھیں - وھی کامیاب اور خوشحال تاجر جو سپنسر کے ذھن میں " فرد " کا صحیح نمونہ تھا اور جس کی اغراض اور ضروریات " انفرادیت " کا جوھر تھیں ' سیاسی معاملات کو اس قدر پیچیدہ کر دیتا ھے کہ جنگ کے سوا انھیں حل کرنے کی کوئی صورت نہیں رھتی - اس میں شک نہیں کہ ارتقا کے پہلے دوروں میں لڑائیاں محض حاکموں کے لالچ کی وجہ سے ھوتی ھیں ' لیکن معاشی اور ذھنی ترقی نے معاشرے کو بیجا الوالعزمی یا ھوس سے پاک نہیں کردیا ھے ' بلکہ ایک جذبے کو جو پہلے حاکموں کے لئے مخصوص تھا معاشرے کی عام خصوصیت بنا دیا ھے - شروع میں حاکموں کے عمل کی محرک ان کی ذاتی اغراض ھوتی ھیں ' آگے چل کر معاشرے کے عام مقاصد اور اغراض - اس تبدیلی سے نہ جنگ کا امکان کم ھوتا ھے نہ اغراض کی نوعیت بدلتی ھے ' بلکہ حکومت کی ذمہ داریاں اور بڑھ جاتی ھیں ' اور افراد کو اس کی مدد اور سرپرستی کی اور بھی زیادہ ضرورت ھوتی ھے - جب معاشرہ ترقی کر جاتا ھے تو حکومت کا فرض صرف اندرونی نظام قائم رکھنا نہیں ھوتا بلکہ بہت وسیع تجارتی تعلقات کی نگرانی کرنا اور تجارت کے میدان میں اپنی قوم کو غیروں کے مقابلے میں کامیاب بنانا ھو جاتا ھے - سپنسر کے زمانے میں انگریزی تجارت کا جال ساری دنیا میں پھیلا ھوا تھا ' اور وہ پہلے سے قائم کئے ھوئے عقیدوں کو ثابت کرنے کی کوشش کے بجائے واقعات کا بلا تعصب مطالعہ کرتا تو اسے معلوم ھو جاتا کہ اس جال کو پھیلانے میں ریاست نے کتنی مدد دی ھے - اس کا یہ خیال تو ایک حد تک صحیح ھے کہ ریاست اپنی ابتدائی حالت میں جنگجوئی کے جذبے سے معمور ھوتی ھے ' اور اس کی ترقی کی انتہا یہ ھے کہ وہ ایک تجارتی ادارہ ھوجائے - اگرچہ اس نظریے سے بھی ظاھر ھوتا ھے کہ سپنسر کی نظر سطح سے نیچے نہیں پہنچ سکی ' لیکن یہ دعوی بالکل غلط ھے کہ تجارتی ادارے کی سی حیثیت اختیار کرنے کے بعد ریاست کا دخل معاشرے کی زندگی میں کم ھو جاتا ھے ' یا معاشرہ اس کی سرپرستی کا محتاج نہیں رھتا -

جس طرح واقعات کا صحیح علم سپنسر کی انفرادیت کو رد کر دیتا ھے ' ویسے ھی حیاتیات کے قانون اس تشبیہ کو غلط ثابت کرتے ھیں جس کی بنا پر سپنسر نے انفرادیت کو عامی حیثیت دینے کی

کوشش کی ہے - تشبیہ تجربہ کا کام نہیں دے سکتی ' خواہ وہ کتنی ہی موزوں اور چست کیوں نہ ہو - ہم یہ تسلیم کرسکتے ہیں کہ معاشرے کی اکثر خصوصیات وہی ہیں جو حیاتیات میں ایک جسم نامی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں ' مگر اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ معاشرہ واقعی ایک جسم نامی ہے ' یا یہ کہ نامی اجسام کی طرح معاشرہ بھی حیاتیات کی تحت میں آجاتا ہے ' اور معاشرتی زندگی پر غور کرتے وقت ہمیں بالکل وہی طریقہ اور انداز اختیار کرنا چاہئے جو حیاتیات کے ایک عالم کا ہوتا ہے - لیکن اگر ہم یہ مان لیں کہ معاشرہ ایک حقیقی جسم نامی ہے تب بھی ہم اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے کہ انفرادیت سیاسی زندگی کی جان ہے - نامی جسم مختلف اعضا کے مجموعے ہوتے ہیں ' لیکن ان اعضا کا جسم سے الگ کوئی وجود نہیں ہوتا ' اور سوا اِس کے کہ وہ ایک خاص فرض انجام دیتے ہیں اِن اعضا کی کوئی انفرادی حیثیت نہیں ہوتی - چنانچہ اگر معاشرہ ایک نامی جسم تصور کیا جائے تو افراد اس کے اعضا اور اجزا قرار پائیں گے ' اور ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ کل کی فلاح و بہبود اِس پر منحصر ہے کہ اُس کے تمام اجزا میں انتہائی ربط ہو ' اور وہ اپنی انفرادیت قائم رکھنے کے بجائے کل میں محو ہو جائیں -

اپنی منطق کے اِس کمزور پہلو سے سپنسر غافل نہیں تھا اور اُس نے کوشش کی کہ اپنی تشبیہ اور حیاتیات کے اصولوں کو ترک کئے بغیر وہ اُس نتیجے سے بچ جائے جو اُس کی علمی دلیلوں سے نکلتا تھا - اُس نے معاشرے کو ایک جسم نامی قرار دیتے ہوئے یہ کہا کہ اُس میں اور عام نامی اجسام میں فرق ہے ' اِس لحاظ سے کہ معاشرے کے اجزا احساسات ' خواہشات اور مقاصد کے اعتبار سے کل سے جدا ہوتے ہیں - لیکن ایسے نامی جسم جن کے اجزا خود مختار ہوں حیاتیات میں نہیں ملتے اور اُس وجہ سے سپنسر آخر کار فطری حقوق کے فرسودہ نظریے کی پناہ لینے پر مجبور ہوا ' اگرچہ بظاہر اُس کی بحث کی خالص علمی شان قائم رہی - اپنی آخری سیاسی تصنیف " انسان بمقابلہ ریاست " [۱] میں اُس نے جسم نامی کی تشبیہ کو نظرانداز کرکے حیاتیات کی بنا پر فطری حقوق کا دعوے کیا ' اور ایک طرح سے معاہدۂ اجتماعی سے بھی عقیدت کا اظہار کیا - انفرادیت ' یعنی ذاتی اغراض اور

[۱]—Man *versus* the State (۱۸۸۴)

مقاصد رکھنے اور اُنھیں حاصل کرنے کی آزادی کو وہ ایک ایسا حق بتاتا ہے جسے تسلیم کرنا ترقی کی شرط ہے ' اور اُس نے اِس نظریہ کو حیاتیات کی اصطلاحوں سے اِس طرح آراستہ کیا ہے کہ اُس میں علم کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ افراد اگر آزاد نہ ہوں تو وہ اُس جنگ میں ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتے جو ہر وقت جاری رہتی ہے اور جسے حیاتیات میں تنازع للبقا کہتے ہیں۔ اِس جنگ میں ناکامیاب ہونے کے معنی ہیں فنا ہو جانا ' اور چونکہ فطرت کا یہ مقصد نہیں ہو سکتا کہ انسان فنا ہو جائے' اِس لئے ہمیں سمجھنا چاہئے کہ ہاتھہ پانو ' عقل اور ذہن کی طرح وہ حقوق اور اختیارات بھی جن پر انسان کے وجود کا انحصار ہے اُسے فطرت کی طرف سے عطا ہوئے ہیں۔ جب اِن فطری حقوق کی تعریف کرنے کی نوبت آتی ہے تو سپنسر محسوس کرتا ہے کہ اِن سب کا تعلق معاشرتی زندگی سے ہے ' اور معاشرہ نہ ہو تو یہ بالکل مہمل اور بے معنی ہیں۔ اسی وجہ سے وہ مجبور ہو جاتا ہے کہ ایک طرح کا معاهدۂ اجتماعی فرض کرے اور اُسے افراد کے فطری حقوق کا محافظ بنائے۔ یہ ایک پرانی ترکیب تھی جسے اٹھارویں صدی میں انفرادیت کے حامی استعمال کر چکے تھے اور سپنسر اس میں کوئی نئی بات پیدا نہیں کرسکا۔

سپنسر کے نظام فلسفہ کو دراصل اُس کے تعصب نے درہم برہم کر دیا۔ اُسے سرکاری ملازموں کی تنگ نظری اور نالائقی نے حکومت کے تمام کاروبار کی طرف سے بدظن کر دیا تھا ' اور اِسی وجہ سے اُسے یقین ہو گیا کہ معاشرتی زندگی کا انتظام اُسی وقت درست ہو سکے گا جب حکومت استعفاء دے کر الگ ہو جائے اور شہری خود اپنا سارا کام انجام دینے لگیں۔ پھر مقلد فرقے کے لوگوں نے اُسے انفرادیت کا ایسا معتقد بنا دیا کہ اُس کے ذہن میں اور کسی نظام کو تصور کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی۔ اِس طرح سیاسیات کے میدان میں بلا تعصب علمی تفتیش کرنے کے لئے اُس کا ذہن ہرگز موزوں نہیں تھا ' اور حیاتیات کی اصطلاحیں اِس حقیقت کو چھپا نہیں سکتیں کہ اُس نے چند نظریوں کو قطعاً صحیح فرض کرکے تشبیہہ اور استعارے کی مدد سے اُنھیں صحیح ثابت کرنا چاہا ہے ' اور ذہن کی وہ صفائی جو علمی تحقیق کے لئے ناگزیر ہے اُس میں موجود نہ تھی۔

سپنسر کے بعد جن فلسفیوں نے سیاسیات پر حیاتیات کے نقطۂ نظر سے غور کیا وہ سب ایسے نتیجوں پر پہنچے جو سپنسر کی تعلیم کے بالکل

برعکس تھے - ڈاروِن [۱] نے ارتقا کا جو سلسلہ دریافت کیا تھا [۲] اور اس کے جو اصول قائم کئے تھے اُنھیں تسلیم کرنے کے بعد یہ ناممکن تھا کہ انسان کی نشوونما کو ارتقا کے عام سلسلے سے جدا رکھا جائے - سوال صرف یہ تھا کہ انسانی ارتقا کی صورت کیا رہی ہے اور اس سے ہم کیا سبق حاصل کرسکتے ہیں - سپن‌سر کے نظریوں کا سب سے پہلا اور زبردست نقاد فلسفی ہکسلے تھا [۳] جس کی علمی واقفیت سپن‌سر سے زیادہ تھی اور جس کا ذہن بھی تعصب سے مقابلتاً پاک تھا - ہکسلے نے ارتقا کے اصول کو سمجھانے اور اسے مقبول عام بنانے میں بہت مدد دی - لیکن ارتقا کا عقیدہ رکھنے کے باوجود اس نے حیاتیات اور انسانی زندگی کو ایک ہی پیمانے سے ناپنے کی کوشش نہیں کی - ارتقا کے اصول کو صرف ایسے اجسام سے تعلق ہے جو اختیار سے بالکل محروم ہیں اور ماحول کے بالکل پابند - انسان کو ہم جن خصوصیات کی بنا پر انسان کہتے ہیں وہ اس کی اجازت نہیں دیتیں کہ ہم اسے بھی مجبور اور بے شعور اجسام میں شامل کریں - ہکسلے کی نظر میں انسان فطری ارتقا کے قانون کے ماتحت نہیں - وہ باغی ہے ' اور شان انسانیت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ بغاوت کرے - فطرت نے زندگی کے جو قانون مقرر کئے ہیں ان میں رحم اور ہمدردی کو مطلق دخل نہیں' فطرت ایک خونخوار جانور ہے جس کے دانت اور پنجے خون آلود رہتے ہیں - صرف انسان ہی ایک ایسی مخلوق ہے جس نے جذبہ ہمدردی اور اخلاقی شعور کی بدولت فطرت کے قانون پلٹ دئے ہیں اور ایک ایسا معیار زندگی قائم کیا ہے جو قانون ارتقا اور اس کے لوازمات سے بہت برتر ہے - اسی بنا پر ہکسلے نے سیاسی نظام پر بحث کرتے ہوئے تنازع‌البقا کے اصول کو ترک کردیا ' اور سپن‌سر کے خلاف اس کی تعلیم دی کہ ریاست کو انسانی بہبودی کی حتی‌الامکان کوشش کرنا چاہئے ' اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے واسطے جو اختیارات درکار ہوں ان کا اپنے آپ کو حقدار سمجھنا چاہئے - عام انسانی بہبودی کا مفہوم ہکسلے نے معین نہیں کیا ' اور اس مقصد کے حصول کے بہترین طریقے معلوم کرنا بھی اس نے محض تجربے اور وقتی ضرورتوں اور مصلحتوں پر چھوڑ دیا ہے - چنانچہ اس کے نظریے حیاتیات

Darwin—[۱]

[۲]—ڈاروِن کی مشہور تصنیف Origin of Species ۱۸۵۹ میں شایع ہوئی -

T. H. Huxley—[۳]

اور سیاسیات کا تعلق واضح کرنے میں تو کام آسکتے ہیں ' لیکن ان کی بنیاد پر کوئی سیاسی فلسفہ قائم نہیں کیا جاسکتا -

ہکسلے کے بعد وہ انگریزی فلسفی جن کے ذہن پر قانون ارتقا کا بہت گہرا اثر تھا انسانی نشو و نما کی تشریح تقریباً اسی نقطۂ نظر سے کرتے رہے جو ہکسلے نے اختیار کیا تھا ' اور ارتقا کے اخلاقی پہلو کی جگہ وہ اخلاقیات کے ارتقا پر بحث کرتے رہے - ان کے خیالات کا نچوڑ یہ ہے کہ انسان کے اخلاقی عقیدوں اور معیار کو کوئی مستقل چیز نہ سمجھنا چاہئے ' عقیدے اور معیار بھی انسان کے ساتھ ترقی کرتے ہیں ' اور اخلاقیات کے ارتقا کا مطلب یہ ہے کہ وہ اصول جو سب سے زیادہ صحیح ہو سب سے زیادہ رواج پائے - لزلی سٹیفن [۱] ' بن جمن کڈ [۲] اور ریچی [۳] کی تعلیم یہی ہے - سٹیفن اور ریچی یہ کہتے ہیں کہ انسان کا ذہن خود اخلاقی ارتقا کا محرک ہوتا ہے ' کڈ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانی ذہن خود غرضی کی طرف مائل ہوتا ہے ' مگر مذہب کے اثر میں آکر انسانی ایثار کی قدر پہچاننا سیکھتا ہے اور اپنے فائدے کے بجائے عام مفاد کو اپنی جدوجہد کا مقصد بناتا ہے -

جرمنی اور فرانس میں بھی بعض فلسفی ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے سیاسیات کے اصول حیاتیات سے اخذ کئے اور سیاسی نظام کو ان سے مطابقت دینا چاہا - لی لی ئن فلڈ [۴] کا یہ دعویٰ تھا کہ معاشرہ ایک حقیقی جسم نامی ہے ' وہ جس قدر مربوط ' اور مرکزی نظام حکومت جس قدر قوی اور بااختیار ہو اسی نسبت سے معاشرے اور ریاست کو ترقی یافتہ سمجھنا چاہئے - البرٹ شیفلے [۵] نے معاشرتی زندگی اور اس کے نظام کو جسم نامی کے طبعی نظام سے مشابہ دکھا کر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ریاست حیاتیات کے رو سے ارتقا کا انتہائی درجہ ہے - فرانس میں رینے وورم [۶] اور آلبر فوئی یے [۷] نے بھی

Leslie Stephen : Science of Ethics—[۱]

Benjamin Kidd : Social Evolution—[۲]

D. G. Ritchie : Darwinism and Politics—[۳]

Lilienfeld—[۴]

Albert Schaeffle—[۵]

Rene Worms—[۶]

Albert Fouillee—[۷]

اسی طرز پر ریاست اور حکومت کی عظمت اور اھمیت کا اعتراف کیا - لیکن فلسفیانہ باریکیوں اور دلچسپ تشبیہوں سے یہ نہیں ثابت کیا جا سکتا کہ معاشرہ ایک حقیقی جسم نامی ھے - ھم جسم نامی کی تشبیہ کو اپنا مطلب واضح کرنے کے لئے استعمال کرسکتے ھیں' اس پر ایک فلسفہ تعمیر کرنا بیجا اور لاحاصل مبالغہ ھے - حیاتیات کا سیاسیات پر اس حدتک تو اچھا اثر پڑا کہ ارتقا کا اصول فلسفیوں کے ذھن نشین ھوگیا' اور اس طرح آئندہ غور و فکر کی ایک مستحکم بنیاد قائم ھوگئی اور ریاست کے آغاز کی نسبت عقلی گدے لگانا بند ھوگیا - مگر حیاتیات سے سیاسی مسائل کے طے کرنے میں اس سے زیادہ کام لینا بےفائدہ ثابت ھوا ھے -

۳—سیاسیات اور تاریخ

نظریۂ افادیت اور وہ سیاسی نظریے جو اجتماعیات اور حیاتیات کی بنا پر قائم ھوئے ایک حدتک اس بغاوت کا نتیجہ تھے جو فرانسیسی انقلاب کے فلسفے کے خلاف کی گئی - اسی طرح علم تاریخ بھی سیاسیات کو مجرد فلسفیانہ نظریوں سے پاک کرنے کے کام میں لایا گیا - تاریخی طرز خیال جرمنی کی ایجاد ھے' اور اس کے بانی چند قانون داں تھے - ھیگل کے فلسفے میں قوم اور روایات کا جو احترام نظر آتا ھے اور قوم کے احساس خودی پر جو زور دیا جاتا ھے وہ اس طرز خیال میں بھی موجود ھے' اور اسے نمایاں حیثیت بھی قومیت کے سلسلے میں حاصل ھوئی - جرمنی میں جتنی ریاستیں تھیں اتنے ھی مختلف نظام قانون بھی تھے' اور ان کے علاوہ رومی نظام قانون بھی نپولین کی فوجوں کے ساتھ ملک میں داخل ھو گیا تھا' اور جابجا اس کے معتقد اور مداح پیدا ھوگئے - جب جرمن قوم بیدار ھوئی تو سیاسی اصلاحوں کے پہلو بہ پہلو قانونی اصلاح کی بھی تجویزیں پیش ھونے لگیں اور ان میں سے ایک یہ بھی تھی کہ متعدد قانونی نظاموں کے بجائے تمام ملک میں رومی قانون رائج کردیا جائے - اس تحریک نے ان لوگوں کو جو ایک غیر قوم کا قانون اختیار نہیں کرنا چاھتے تھے اس پر مجبور کیا کہ قانون کی ماھیت دریافت کریں' اور ان کے غور و فکر کا نتیجہ' جہاں تک کہ اس کا سیاسیات سے تعلق ھے' تاریخی فلسفۂ سیاست ھے -

قانون کا قومی زندگی اور معاشرت سے جو رشتہ ھے اس کی طرف سب سے

پہلے ایک قانون داں فون ہوگو [۱] نے توجہ دلائی - آئخ ہورن [۲] نے بھی جرمنی کی قانون کی تدریجی نشو و نما پر روشنی ڈالی - لیکن قانون کی وہ تعریف جو تاریخی طرز خیال کی جان ہے فریڈرش فون ساوی نی [۳] نے پیش کی - اس نے یہ دکھایا کہ معاشرے کے قانون ایک وقت میں وضع نہیں کئے جاتے - وہ ہر معاشرے کی مخصوص ذہنیت ' معاشرت اور فلسفۂ حیات کا عکس ہیں ' ان کی تدوین رفتہ رفتہ ہوتی ہے ' اور جیسے جیسے معاشرہ نشو و نما پاتا ہے اس کے قانون بھی بدلتے رہتے ہیں - یعنی قوانین اس معاشرے اور معاشرتی زندگی سے جس میں وہ رواج پائیں جدا چیز نہیں ہیں ' وہ عمومیت نہیں رکھتے بلکہ ہر معاشرے کے لئے مخصوص ہوتے ہیں - دوسری طرف یہ بھی ممکن نہیں کہ معاشرہ ہو اور اس کا اپنا قانون نہ ہو ' کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ معاشرے میں کسی قسم کا شعور نہیں اور اس کی زندگی نظام اور ترتیب سے محروم ہے - چنانچہ ہمارا یہ فرض ہے کہ معاشرے اور قانون دونوں پر ایک ساتھ غور کریں ' اور جس طرح ہم معاشرے کو ایک خودرو ہستی مانتے ہیں ویسے ہی قانون کی نامیت کا لحاظ کریں اور بیجا مداخلت سے اس کے ارتقا میں خلل نہ ڈالیں -

یہ قانون کی مجموعی حیثیت ہوئی - لیکن قانون کے دو پہلو ہوتے ہیں ' شخصی اور عام ' اور ہمیں بحث زیادہ تر قانون عامہ سے ہے - قانون عامہ ہر معاشرے کے نظام اور اس کی اجتماعی زندگی کے اداروں اور قاعدوں کو معین کرتا ہے ' اور اس کے ذریعے سے معاشرے کو شخصیت حاصل ہوتی ہے - ریاست اسی مجموعی شخصیت کا نام ہے ' اور اس میں وہ تمام افراد شامل ہوتے ہیں جو نسلاً بعد نسل کسی خاص قانون شخصی اور قانون عامہ کو تسلیم کرتے آئے ہوں - قانون عامہ ریاست کی جان ہے ' اور وہ معاشرہ جس میں وہ رواج پائے ریاست کا جسم ہے - اس طرح قانون دانوں نے قوم اور ریاست دونوں کا مفہوم واضح کردیا ' اور قومیت کو ایک علمی شکل دیدی - ان کے نظریوں کا ایک عملی پہلو بھی تھا - وہ بادشاہی کے قائل تھے ' کیونکہ بادشاہ کی ذات ریاست کی شخصیت کو بہترین طریقے پر ظاہر

---

[۱]— Gustav von Hugo (۱۸۴۴—۱۷۶۴) -

[۲]— Eichhorn

[۳]— Friedrich von Savigny (۱۸۶۱—۱۷۷۹) -

کرتی ہے - وہ اصلاح کے قائل تھے ' بشرطیکہ اس سے ریاست قانون عامہ اور قومی زندگی کے گہرے تعلقات میں فرق پڑنے کا اندیشہ نہ ہو - یعنی وہ ترقی کے حامی ' مگر انقلاب کے مخالف تھے - ان لوگوں کے اثر سے قومیت کا جذبہ بہت قوی ہوگیا اور معاشرے کے باہمی ربط کو بڑی اہمیت حاصل ہوگئی -

عینیت ' تاریخ اور قانون نے جرمنی میں سیاسی فلسفے کو جو شکل دی اس کا بہترین عکس بلنچلی [۱] اور یےلی‌نک [۲] کے خیالات میں نظر آتا ہے - یہ دونوں ریاست کو ایک قانونی شخصیت مانتے ہیں ' اس کے اقتدار کو وسیع بلکہ ہمہ‌گیر رکھنے کے معتقد ہیں اور اسے قومی نشو و نما کا سب سے اعلیٰ نتیجہ اور اس کی آئندہ ترقی کا ضامن قرار دیتے ہیں - قومیت کا احساس ' جس کا عینی فلسفیوں کے ذہن پر خاصا اثر تھا ' ان دونوں کے نظریوں میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے ' کیونکہ وہ وطن پرستی جس نے ہیگل کو پروسیا کی سلطنت کا شیدائی بنا دیا تھا ' بلنچلی کے زمانے تک ایک ایسے جذبے میں منتقل ہو گئی تھی جس نے جرمن نسل کے ایک بہت بڑے حصے کو متحد کردیا ' اور جرمن سامراج اس اتحاد کی علامت بن گئی - لیکن اس میں شک نہیں کہ بلنچلی نے سیاسیات کو بالکل قومیت کا تابعدار کردیا ہے ' اور اس کی عینیت بھی محض وطن پرستوں کی عینیت ہے - انیسویں صدی میں قومی زندگی کی تشکیل اور تعمیر جرمن عالموں کے ہمیشہ مدنظر رہتی تھی ' اور اس اعتبار سے ان کا غور و فکر بہت بارآور ثابت ہوا - اس میں نہ وہ خالص علمیت ہے جو فلسفے کو روز مرہ زندگی اور عملی مسائل سے دور کردیتی ہے ' نہ وہ تجربیت جو خیالات کو ماحول کا بالکل پابند اور عمومیت سے محروم کردیتی ہے - اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ نوع انسانی کا قوموں میں تقسیم ہونا نہ صرف عملی حیثیت سے ضروری ہے بلکہ سب سے اعلیٰ اصول بھی ہے ' اور علمی حقیقت کو قومی صورت کا پابند کر دیں ' یعنی ایک عام معیار سے قطع نظر کرکے ہر قوم کے لئے وہی فلسفہ اور وہی ادارے بہترین قرار دیں جو اس نے قائم کئے ہوں تو جرمن قانون دانوں

---

[۱]—Bluntschli

[۲]—Jellinek

کا سیاسی فلسفہ ہر لحاظ سے مکمل ہے اور اس پر اعتراض کرنے کی بہت کم گنجائش ہے - لیکن سیاسی فلسفہ قومی تاریخ سے برتر ہے ' اور قانون عامہ اور سیاسی اداروں سے قومی زندگی کا گہرا تعلق اتنا مفید نہیں جتنا کہ قانون دانوں نے فرض کیا ہے ' کیونکہ جرمنی کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے کہ وہاں کا سیاسی نظام بڑے عرصے تک قوم کو نقصان پہنچاتا اور قومی نشو و نما کو روکتا رہا - قانون دانوں کی نظر قانون پر رہتی ہے ' وہ اسے بھول جاتے ہیں کہ انسان صاحب اختیار ہے ' اور اس کا ارادہ ' اس کی اخلاقی قوت کبھی ماحول کا رنگ بالکل بدل دیتی ہے ' کبھی ترقی کی رفتار کو اس قدر تیز کردیتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ ماضی اور حال کا رشتہ ہی ٹوٹ گیا - دوسری طرف یہ بھی ہے کہ ارادے کی کمزوری انسان کو ماحول کا غلام بنادیتی ہے ' مجبوری اور بے بسی اسے اپنی اصلیت سے غافل کردیتی ہے اور قانون اور سیاسی ادارے اس کے آلہ کار نہیں رہتے بلکہ اس کے گلے کا طوق اور پانوں کی زنجیریں بن جاتے ہیں - جرمن قوم ان تمام حالتوں کا تجربہ کرچکی ہے ' ان سب سے سبق حاصل کرچکی ہے ' وہ محض ریاست اور قانون کی تدریجی نشو و نما ہی کی مثال نہیں ' انسانی سیرت کی خوبیوں اور خامیوں ' پستی اور بلندی کا نمونہ بھی ہے -

جرمنی کے باہر تاریخی طرزخیال کا سب سے قابل قدر نمائندہ ہنری سمنر مین [۱] ہے - لیکن مین اور جرمن قانون دانوں کے نقطۂنظر اور مقاصد میں خاصا فرق ہے - مین بھی قدامت پسند اور دستوری تبدیلیوں کا مخالف تھا ' اور گو وہ بادشاہی کا اتنا دلدادہ نہیں تھا جتنے جرمن قانون داں ' پھر بھی اسے اشرافی حکومت سے بہت عقیدت تھی - لیکن جرمن قانون دانوں کے مدنظر ان کی اپنی قومی تاریخ اور قومی مسائل تھے ' مین نے تاریخ کے مطالعے سے ایسے اصول دریافت کرنے چاہے جو ایک عام سیاسی حقیقت کی حیثیت رکھتے ہوں ' اور جن کے ذریعے سے مجرد تفکر علمی دنیا سے خارج کردیا جائے - افادیت اور فرانسیسی انقلاب کے فلسفے ' خصوصاً روسو کی تعلیم سے اس کو خاص عداوت تھی ' جمہوریت کا بھی وہ دشمن تھا ' اور اس کی آخری تصنیف "قومی حکومت" [۲] کا مقصد جمہوری اداروں کی بےثباتی اور

---

[۱]—Sir Henry Sumner Maine (۱۸۲۲—۱۸۸۸)

[۲]—Maine: Popular Government (۱۸۸۳)

خطرے جتاتا تھا - لیکن ان تمام تعصبات کے باوجود جن میں اس کا ذہن پہلے سے مبتلا تھا ، مین کے خیالات توجہ کے مستحق ہیں ، کیونکہ گو وہ بالکل صحیح نہیں ہیں ، پھر بھی انھوں نے ایک قوی محرک کا کام دیا ، اور ان کی بدولت علم کے نئے میدان نظر کے سامنے آگئے -

جرمن قانون دانوں کی طرح مین نے بھی قانونی تصورات کی مدد سے سیاسی مسائل کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کی - یونان اور روما کے قدیم قانونوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرے کا واحدہ فرد نہیں تھا بلکہ خاندان ، اور افراد کی حیثیت محض خاندان کے اراکین کی تھی ، جن پر ایک بزرگ یا سردار کی حکومت ہوتی تھی - رفتہ رفتہ آبادی میں اتنا اضافہ ہوگیا اور اس میں اس قدر بیرونی عنصر شامل ہوگئے کہ معاشرے کا واحدہ خاندان کے بجائے بستیاں قرار دی گئیں ، اور وہ اختیارات جو پہلے بزرگ خاندان کو حاصل تھے معاشرے کے ہاتھ میں آگئے - اس طرح ریاست کی بنیاد پڑی - اسی کے ساتھ قوانین ، جو اپنی ابتدائی شکل میں بادشاہوں یا مذہبی رہنماؤں کے فیصلے ہوا کرتے تھے ، تبدیل ہوکر رسمیں اور قاعدے بن گئے جن کا علم بادشاہ کے بجائے " اشراف " کی امتیازی خصوصیت ہوگیا - وہ معاشرے جن میں اشرافی حکومت سیاسی یا خاندانی اقتدار پر مبنی تھی ، کبھی نہ کبھی اس پر مجبور ہوئے کہ قانون کے علم کو عام کردیں ، یعنی قوانین کو شایع کردیں ، تاکہ ہر شخص ان سے واقفیت حاصل کرسکے - لیکن ایسے معاشرے جن میں اشرافیہ مذہبی حیثیت رکھتی تھی قانون کی اشاعت سے محروم رہے ، حاکموں نے اپنے فائدے کے لیے ان کے ارتقا کو روکے رکھا ، کیونکہ جب تک قانون کا علم عام نہ ہوجائے اس پر عام رائے کا اثر نہیں ہوسکتا اور اسے اس میں ترمیم کرنے کا موقع نہیں ملتا - یونانی ، رومی اور موجودہ یورپی قومیں معاشروں کی پہلی قسم کے نمونے ہیں ، ہندو معاشرہ دوسری قسم کا - پہلی قسم کے معاشرے ترقی کرتے رہے ہیں ، دوسری قسم کے ایک حد تک پہنچ کر آگے نہیں بڑھ سکے - مین نے صرف پہلی قسم کے معاشروں سے بحث کی ہے ، اور اس کے خیال میں ان کے ارتقا کا سلسلہ حیثیت عرفی سے شروع ہوکر معاہدے پر ختم ہوتا ہے ، یعنی شروع میں اقتدار کی تقسیم اور افراد کا مرتبہ حیثیت عرفی کے مطابق ہوتا ہے ، اور آخر میں سیاسی اور قانونی تعلقات ، افراد کی وقعت اور ان کے حقوق ، معاہدے پر مبنی سمجھے جاسکتے

ہیں - پہلے سب کچھ پیدائش اور قانون پر منحصر ہوتا ہے ' بعد میں سب کچھ معاہدے کے مطابق طے پاتا ہے - پہلے انسان رسم و رواج کا پابند ہوتا ہے ' بعد میں ترقی کرکے شخصی آزادی حاصل کرتا ہے -

یہ نظریہ اِن چند معاشروں کی نسبت صحیح ہے جنہیں میں نے اپنا موضوع بحث بنایا ہے ' بشرطیکہ یہ صرف افراد کی قانونی حیثیت تک محدود رکھا جائے [۱] - لیکن اس نظریے کی سیاسی قدر کیا ہے ؟ میں نے اپنے نزدیک ایک ایسا اصول پیش کیا ہے جس کے بعد مجرد تفکر کی گنجائش نہیں رہتی ' مگر اس سے دراصل ایک سیاسی معمہ بھی حل نہیں ہوتا - تاریخ کا مطالعہ ' تاریخ کی تشریح ہمیں صرف واقعات اور ان کے اسباب اور نتائج بتا سکتی ہے ' اصول اور معیار معین کرنا اس کے دائرے سے باہر ہے - تاریخ یہ نہیں ثابت کرسکتی کہ ہمیں اجتماعی معاہدے کو معاشرے کی بنیاد نہ سمجھنا چاہئے ' اور نہ وہ یہ ثابت کر سکتی ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ "راحت" ایک غلط نصب‌العین ہے - یہ نظریے غلط اس صورت میں مانے جائیں گے جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ ان میں متضاد عناصر شامل ہیں ' یا یہ کہ ان سے وہ مقصد پورا نہیں ہو سکتا جس کے لئے وہ اختیار کئے گئے [۲] - قومیں مدتوں تک ایک غلط راستے پر چلتی ہیں ' اور پھر کوئی ذہنی یا سیاسی انقلاب انہیں راہ راست پر لے آتا ہے ' مضر ادارے اور مہمل عقیدے صدیوں تک معاشرے کو اپنی قید میں مبتلا رکھتے ہیں ' اور پھر یکایک کوئی نئی روشنی لوگوں کی آنکھیں کھول دیتی ہے اور وہ حقیقت سے آگاہ ہو جاتے ہیں - تاریخ کی روش دریا کے دھارے کی طرح ہے جس کا بہاؤ پہاڑ سے سمندر تک یکساں نہیں رہتا ' کبھی رکاوٹوں کی وجہ سے تھم جاتا ہے ' کبھی ریگستان کی ریت میں گم ہو جاتا ہے ' کبھی ہموار سطح

---

[۱] — بعد میں تفتیش سے یہ ثابت ہوا ہے کہ سب سے قدیم رسم کے مطابق خاندان میں باپ کی حکومت نہیں ہوتی تھی بلکہ ماں کی ' اور یہ واقعہ بھی مین کے دعوے کو کمزور کر دیتا ہے - لیکن اس میں شک نہیں کہ روم اور یونان میں اس وقت سے جب سے کہ ہمیں ان کی تاریخ کا علم ہے ' خاندان میں باپ کی حکومت تھی ' اور ان کے شخصی اور خاندانی قانون بھی باپ کی حکومت کو تسلیم کرتے ہیں -

[۲] — E. Barker: Political Thought in England from Spencer to Today.

میں اس قدر سست ہو جاتا ہے کہ حرکت اور سکون کا فرق مٹ جاتا ہے - وہ فلسفہ جس کا انحصار محض تاریخ پر ہو ممکن ہے کسی ایک قوم کے ارتقا کا سلسلہ واضح کر دے ' اور اس کی فلاح کے ذریعے بتا دے - اسے عمومیت حاصل نہیں ہو سکتی اور وہ مجرد تفکر کی قائم مقامی نہیں کر سکتا -

۴ - سیاسیات ' اجتماعیات اور نفسیات

مین کے اپنے نظریوں کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ' لیکن انہوں نے علمی تحقیق کا ایک سلسلہ شروع کر دیا جو بہت مفید ثابت ہوا - علم‌الانسان اور تقابلی سیاسیات کا آغاز مین کے خیالات سے ہوا ' اور اجتماعی اداروں کے ارتقا کا ایک صحیح نقطۂ نظر قائم کرنے میں بھی اس نے بہت مدد دی- میک‌لینن[۱] وسٹر مارک [۲] وغیرہ نے وحشی قوموں کی معاشرت ' رسوم اور عقائد کا مطالعہ کر کے انسان کے قدیم حالات کا اندازہ لگانا آسان کر دیا ' دوسری طرف جرمن عالم ونٹ [۳] نے مختلف نسلوں اور قوموں کی نفسیاتی خصوصیتوں کی نسبت معلومات کا ایک حیرت انگیز ذخیرہ جمع کیا - علم‌الانسان اور معاشرتی نفسیات کا وہ پہلو جو ونٹ کا موضوع تحقیق ہے سیاسیات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتا ' لیکن اجتماعیات اور نفسیات کے ذریعے سے اس نے سیاسیات پر بہت اثر ڈالا ہے - جس طرح سپنسر کے تخیل پر حیاتیات کے اصول حاوی تھے ' اسی طرح موجودہ زمانے کے سیاسی غور و فکر پر اجتماعیات اور معاشرتی نفسیات کی حکومت ہے -

اجتماعیات کا ایک دھندلا سا تصور ژاں بودین اور مون‌تس‌کیو کے فلسفے میں بھی نظر آتا ہے ' لیکن کونت پہلا شخص تھا جس نے اجتماعیات کی اصطلاح رائج کی اور اس کا ایک مفہوم معین کیا - کونت نے اجتماعیات کا موضوع معاشرے کی ماہیت ' اس کے وجود میں آنے کے اسباب ' اور اس کی حیات اور نشو و نما کے قانون دریافت کرنا قرار دیا تھا - لیکن موجودہ زمانے کے عالموں میں اس مسئلے پر خاصا اختلاف ہے - بعض اجتماعیات کو ایک جامع علم سمجھتے ہیں جو کل معاشرتی علوم ' تاریخ سیاسیات ' نفسیات ' معاشیات '

Mclennan—[۱]

Westermarck—[۲]

Wundt--[۳]

علم‌الانسان وغیرہ کا ایک فلسفۂ مرکب ہے ' بعض اسے ایک بنیادی علم مانتے ہیں جو معاشرتی علوم کا سر چشمہ اور مرکز ہے ' بعض اسے معاشرتی مظاہر کے مطالعے کا سب سے صحیح اور ہمہ‌گیر طریقہ قرار دیتے ہیں - اس پر سب متفق ہیں کہ سیاسیات اجتماعیات کی ایک شاخ ہے ' اس کا مقصد سیاسی نظام اور جد و جہد کے متعلق معلومات فراہم کرنا ہے ' اور پھر معاشرتی زندگی کے ان عام قانونوں اور اصولوں کی بنا پر جو اجتماعیات نے قائم کیے ہیں ایک فلسفہ تعمیر کرنا - اجتماعیات کے پہلو بہ پہلو نفسیات نے بڑی ترقی کی ' اور اس کا دائرہ وسیع ہوتا گیا - انیسویں صدی کے وسط تک نفسیات انسان کے ذہنی اور جذباتی مظاہر کا ایک مجرد علم تھا ' لیکن پھر اس میں کل انسانی شعور اور معاشرے کے تمام ذہنی مظاہر کا مطالعہ شامل کر دیا گیا - انگلستان میں بیجہوٹ [١] اور جرمنی میں ونٹ نے سب سے پہلے معاشرتی معموں کو حل کرنے کے لئے نفسیاتی نظریوں سے کام لیا ' مگر موجودہ زمانے میں ماہران سیاسیات کا رجحان نہ خالص اجتماعیات کی طرف ہے نہ خالص نفسیات کی طرف ' بلکہ دونوں علموں سے حسب ضرورت مدد لی جاتی ہے - معاشرتی اور سیاسی زندگی کی نسبت جو نظریے اس وقت رائج ہیں انھیں سمجھنے کی بہترین صورت یہ ہے کہ ہم سیاسیات کے موضوع کو تین حصوں میں تقسیم کردیں ' یعنی یہ کہ معاشرے کا آغاز کیونکر ہوا ' اس کی ترقی کیسے ہوئی اور موجودہ سیاسی اور معاشرتی حالت کیا ہے ' اور پھر جو نظریے پیش کیے گئے ہیں ان پر غور کریں

یہ فرض کرنا غلط ہے کہ انسان کبھی بالکل تنہا رہتا ہوگا ' کیونکہ انسان تو انسان ہے ' اجتماعی زندگی کے آثار اکثر جانوروں اور پرندوں تک میں نظر آتے ہیں - لیکن اس مسئلے پر عالموں کے درمیان اختلاف ہے کہ اجتماعی زندگی نے معاشرے کی شکل کس طرح اختیار کی - معاشیات کے مشہور عالم ایڈم سمتھ [٢] کا خیال تھا کہ ہمدردی انسانوں کے ایک گروہ کو

---

[١]—Walter Bagehot (١٨٢٦—١٨٧٧) سیاسیات اور نفسیات کے تعلق پر اس کی سب سے مشہور تصنیف Physics and Politics (١٨٧٣) ہے -

[٢]—Adam Smith : Theory of Moral Sentiments

معاشرہ بنا دیتی ہے ' کروپوٹکن [۱] اور نوویکوف [۲] کی رائے ہے کہ معاشرہ قائم کرنے میں باہمی امداد کو زیادہ دخل ہوتا ہے ' میک‌ڈوگل [۳] اور ٹروٹر اس [۴] جبلت پر زور دیتے ہیں جو انسان کو صحبت کی تلاش میں رکھتی ہے - گڈنگز [۵] کے نزدیک وہ قوت جو اتحاد پیدا کرتی ہے دراصل ہم جنسی کا احساس ہے - ہیوم [۶] ' بیجہٹ [۷] ' تارد [۸] ' روس [۹] اور بولڈون [۱۰] اس پر متفق ہیں کہ نقل اور تقلید کی خلقی صفت معاشرے کا سنگ بنیاد ہے ' اور دورکھائم [۱۱] ' لےبوں [۱۲] ' گمپلووچ [۱۳] اور سمنر ' [۱۴] جو معاشرے کو جبر کا نتیجہ سمجھتے ہیں ' معاشرے کے ربط کا سبب ایک تو اس رعب کو قرار دیتے ہیں جو افراد میں جماعت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے ' اور دوسرے آپس کی ان لڑائیوں کو جو جماعتوں میں ہوا کرتی ہیں اور لوگوں کو اپنی حفاظت کے لئے اکٹھا ہونے پر مجبور کرتی ہیں - ان تمام نظریوں کے ثبوت میں بہت سی دلیلیں اور واقعات پیش کئے جاسکتے ہیں ' لیکن ان میں دراصل اختلاف بہت کم ہے ' اور ہر شخص اپنی طبیعت اور رجحانات کے مطابق ان میں سے جس کو چاہے زیادہ اہمیت دے سکتا ہے - صحبت انسان کے لئے لازمی ہے ' اور صحبت کی خواہش

L. Kropotkin : Mutual Aid—[۱]

Novikov : Les Luttes entre Societes humaines—[۲]

Mc Dougall : Social Psychology—[۳]

Trotter : Instincts of the Herd in Peace and War—[۴]

Giddings : Principles of Psychology—[۵]

Hume : Essays—[۶]

Bagehot : Physics and Politics—[۷]

Tarde : Les Lois d'Imitation—[۸]

E. A. Ross : Social Psychology—[۹]

J. M. Baldwin : Social and Ethical Interpretations in Mental Development—[۱۰]

Durkheim : De la Division du Travail sociale—[۱۱]

Le Bon : Psychologie de Foules—[۱۲]

Gumplewicz : Der Rassenkampf—[۱۳]

Sumner : The Forgotten Man. The Challenge of Facts—[۱۴]

معاشرے کی شکل اختیار کرتی ہے تو اس میں وہ تمام اسباب شریک ہوتے ہیں جو ماہران اجتماعیات نے بتائے ہیں - ہمدردی اور ہمجلسی کا احساس ' جسے جبلت اجتماعی بھی کہہ سکتے ہیں ' انسانوں کو ایک دوسرے کی طرف مائل کرتی ہے ' اور باہمی امداد ' ایک دوسرے کی نقل ' اور وہ اثر جو مجمع کا افراد پر ہوتا ہے ' خواہ وہ اچھا ہو یا برا ' ایک طرح کا ربط پیدا کردیتا ہے - اس ربط کو غیر جماعتوں کی عداوت [۱] اور بھی قوی کردیتی ہے - رفتہ رفتہ تجربے ' اور ان قوے کی نشو و نما سے جو انسانی سرشت میں موجود ہوتے ہیں ' علم اور عقائد کا ایک سرمایہ اکٹھا ہو جاتا ہے ' اور وہ خصوصیتیں اور جذبے جو پہلے غیر مخصوص تھے رسم اور قاعدے کی صورت اختیار کرلیتے ہیں - کھیل کود ' نمود اور نمایش کا شوق جانوروں اور پرندوں میں بھی ہوتا ہے ' انسانوں میں اس وقت جب معاشرہ کسی خاص طرز زندگی کے سانچے میں ڈھلنے نہیں پایا تھا ' کھیل کود ' ناچ گانے اور ساتھ مل کر کھانے پینے نے جماعت اور ہم جلسی کے احساس کو تقویت پہنچائی ہوگی ' اور اس احساس نے خاص لوگوں کو یکجا رکھنے میں بہت مدد دی ہوگی - یکجائی معاشرے کے وجود میں آنے کی شرط ہے ' کیونکہ اس کی وجہ سے انفرادی تجربہ اور احساسات روایات بن کر اجتماعی علم اور عقیدوں کی حیثیت حاصل کرتے ہیں - سب سے پہلے ایک خاص طرز معاشرت رائج ہوتا ہے اور تسلیم کیا جاتا ہے ' پھر باہمی تعلقات رسم اور عقیدے کے پابند ہوجاتے ہیں ' اور جب اس طرح سے اجتماعی شخصیت کا ایک ڈھانچا سا بن جاتا ہے تو اپنے اور غیر کی تفریق طرز معاشرت کے اختلاف کی بنا پر قائم کی جاتی ہے - طرز معاشرت سے مراد ہے رہنے سہنے کا ڈھنگ ' کھانے پینے میں جائز اور ناجائز چیزوں کی تفریق کا اصول ' شکار اور جنگ کے آلات کا طرز استعمال ' خوشی اور غم منانے کا طریقہ - اس طرز معاشرت کو وہ عقائد مستحکم کرتے ہیں جو انسان اور کائنات کی درمیانی کڑی ہیں ' اور جن کو خود انسان کے ساتھ نشو و نما ہوتی رہی ہے - سیاسیات کا مطالعہ کرنے والے کے لئے سب سے زیادہ قابل

---

[۱]—عداوت کی وجوہات مختلف ہوتی ہیں - شروع میں انسان انہیں مقامات پر آباد ہوتے ہیں جہاں پیٹ پالنے کا سامان ہو ' کسب معاش کی آسانیاں دوسروں کو ان کی طرف کھینچ لاتی ہیں ' اور یوں سب سے پہلی لڑائیاں سامان زندگی کے لئے ہوتی ہیں - رفتہ رفتہ اپنے اور غیر کا احساس بھی لڑائی کا ایک سبب ہوجاتا ہے -

غور یہ بات ہے کہ اپنی قدیم سے قدیم شکل میں یہ عقائد افراد اور معاشرے کے ربط کو قوی کرتے ہیں اور اجتماعی احساس کو ذہنیت کا ایک لازمی جزو بنا دیتے ہیں - وحشی نسلوں میں انصاف کے معنی افراد کا حق ادا کرنا نہیں ہوتا ' بلکہ معاشرے کے اس توازن اور ہم آہنگی کو جس میں افراد کی عداوت یا غلطی سے خلل پڑگیا ہو دوبارہ قائم کرنا ' اور منصف کے مدنظر افراد نہیں ہوتے بلکہ معاشرہ - اجتماعی احساس کو جماعتوں کی باہمی جنگ مستحکم کرتی رہتی ہے ' اور اسی جنگ کے ذریعے سے آئندہ ترقی کا راستہ بھی صاف ہوتا ہے - ترقی کا دار و مدار اس پر ہوتا ہے کہ ایک ' اجتماعی ذہن ' وجود میں آئے ' اور جب کوئی جماعت معاشرے کی شکل اختیار کرے تو یہ 'اجتماعی ذہن ' خود بخود وجود میں آجاتا ہے - جس طرح انسان کا تجربہ آہستہ آہستہ اس کے ذہن میں معلومات اور خیالات کا ایک ذخیرہ جمع کردیتا ہے ' ویسے ہی وہ تجربہ جو سب کو یکساں طور پر ہوتا ہے ' اور وہ خیالات جن میں سب کو اتفاق ہوتا ہے ' بتدریج علم ' احساسات اور خیالات کا ایک ذخیرہ اکٹھا کردیتے ہیں جسے ہم ' اجتماعی ذہن ' کہہ سکتے ہیں - ہر نئی نسل جو پیدا ہوتی ہے اس ذخیرہ سے فائدہ اٹھاتی ہے ' لیکن دوسری طرف وہ اس پر بھی مجبور ہوتی ہے کہ اپنے خیالات کو ' اجتماعی ذہن ' سے ہم آہنگ کرلے - غرض معاشرے میں ہر فرد کے خیالات اور عقیدوں کا صرف بہت تھوڑا حصہ اس کا اپنا ہوتا ہے ' باقی سب ' اجتماعی ذہن ' کا عکس ہوتا ہے - وہ لوگ جن کا ذہن ' اجتماعی ذہن ' کے اثرات قبول نہیں کرتا غیر طبعی یا دیوانے سمجھے جاتے ہیں اور وہ صحیح معنوں میں معاشرے میں شامل نہیں ہیں - بےجہٹ ' تارد ' روس اور بولڈون نے نقل اور تقلید کو جو اہمیت دی ہے وہ بالکل بجا ہے [۱] اور اس کی صحت بہترین طور پر اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ہم انفرادی اور اجتماعی ذہن کے باہمی تعلق پر غور کرتے ہیں - تارد نے افراد کی ذہنی زندگی اور ترقی کے مدارج نقل ' مخالفت اور مطابقت [۲]قرار دئے ہیں ' یعنی ہر شخص فطرتاً نقل کی طرف مائل ہوتا ہے ' اور جن لوگوں کی ذہنی قوت زیادہ نہیں ہوتی وہ اس سے آگے نہیں بڑھتے - قوی ذہن

---

[۱]—دورک ھائم کا نظریہ کہ افراد دوسروں کی نقل نہیں کرتے بلکہ معاشرے کی قوت اور اثر سے مرعوب ہوجاتے ہیں اسی خیال کو ادا کرنے کا ایک دوسرا طریقہ ہے -

[۲]—Imitation, Opposition, Adaptaion

کے لوگ مروجہ خیالات اور عقائد کو پورے طور پر تسلیم نہیں کرتے ' کہیں نہ کہیں ان کے اور ' اجتماعی ذہن ' کے درمیان مخالفت ہوتی ہے ' اور پھر مطابقت اور ہم‌آہنگی یا تو اس صورت سے پیدا ہوتی ہے کہ ' اجتماعی ذہن ' ان سے متاثر ہوتا ہے یا وہ خود اس سے شکست کھاجاتے ہیں - یہی قوی ذہن کے لوگ ہیں جن کی بدولت معاشرہ ترقی کرتا ہے ' اور ان کی کمی یا افراط ترقی کی رفتار کو معین کرتی ہے -

معاشرتی زندگی میں ریاست قائم ہونے کی نوبت بہت بعد کو آتی ہے - اجتماعیات اور نفسیات کے ماہر عام طور سے اس پر متفق ہیں کہ ریاست کا آغاز جبر سے ہوتا ہے ' یعنی زبردست کمزوروں کو اپنے ماتحت کرلیتے ہیں ' چاہے ماتحتی خوف کی وجہ سے منظور کی جائے ' چاہے رعب کے سبب سے ' اور چاہے نقل کی خواہش سے - ریاست کی نشو و نما جنگ کے ذریعے سے بھی ہوتی ہے ' صرف اس اعتبار سے نہیں کہ قوی معاشرے یا ریاستیں کمزوروں پر حاوی ہوجاتی ہیں ' بلکہ اس سبب سے کہ جنگ لوگوں میں ربط پیدا کرتی ہے ' اجتماعی احساس کو ہر وقت تازہ رکھتی ہے ' وفاداری کے جذبے کو بیدار کرتی اور فرماں‌برداری کی عادت ڈالتی ہے - اجتماعی ذہن میں اس نظام کی جو جنگ کی ضروریات یا کسی شخص یا خاندان کی فرماں‌برداری کے سلسلے میں قائم ہوتا ہے ایک خاص قدر ہوجاتی ہے - یہی حکومت کی بنیاد ہے ' اور وہ بیج جس سے سیاسی زندگی کا درخت نکلتا ہے - لیکن یہ اتفاقات پر موقوف ہے کہ بیج کیسی زمین میں پڑتا ہے اور درخت کیسا ہوتا ہے - ہر قوم کا ماحول جدا رہا ہے اور اس کی سیاسی زندگی پر مختلف قسم کے اثرات پڑے ہیں - سیاسی نشو و نما کی کوئی ایک شاہراہ نہیں ہے -

اجتماعیات اور نفسیات کے ماہروں کا نقطۂ نظر سیاسی فلسفیوں سے مختلف ہے - وہ اصل چیز ریاست کو نہیں سمجھتے بلکہ معاشرے کو ' اور ان کے نظام فلسفہ میں ریاست کا وہ مرتبہ نہیں جو شہری اور قومی ریاستوں کے معتقدوں نے اسے دے رکھا تھا - گڈنگز نے ریاست کو " انسانی ذہن کی سب سے اعلیٰ تخلیق ' انسانی مقاصد کا سب سے شاندار مظہر " قرار دیا ہے ' لیکن اجتماعیات کے بہت کم عالم ہیں جنہیں اس سے اتفاق ہے ' اور جنہیں ہے بھی وہ اس وجہ سے کہ وہ ریاست کو معاشرے کی ترقی اور معاشرتی مقاصد

حاصل کرنے کا ایک موزوں اور کارآمد ذریعہ خیال کرتے ہیں - ان کے نزدیک ریاست اور وہ انجمنیں جو کسی خاص غرض سے قائم کی جاتی ہیں ماہیت کے اعتبار سے ایک ہیں ' اور ریاست کے لئے یہ امتیاز بھی مخصوص نہیں ہے کہ صرف وہی ایسی انجمن ہے جو جبر کرسکتی ہے ' کیونکہ موجودہ زمانے میں بعض انجمنیں ایسی ہیں ' مثلاً مزدوروں کی انجمنیں ' جو ریاست کی طرح جبر کرنے کا حق رکھتی ہیں - ریاست کی داخلی انجمنوں کی حیثیت ' ان کے حقوق اور اختیارات کی نسبت قرون‌وسطے میں جو خیالات تھے اور جنھیں ایل‌تھوزئس نے ایک سیاسی فلسفے کی شکل میں پیش کیا [۱] ' اجتماعیات کے عالموں میں عام طور سے تسلیم کئے جاتے ہیں ' اور اُن میں سے اکثر کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ ریاست ایک پنچ ہے اور اُس کا فرض یہ ہے کہ ان انجمنوں میں جو محدود ' ذاتی اغراض کے لئے قائم کی جاتی ہیں انصاف کرتی رہے اور ذاتی اغراض کی کشمکش میں معاشرے کے مفاد کی فکر کرتی اور عام اغراض کی نگہبانی کرتی رہے - میک‌آئی‌ور [۲] نے سیاسی زندگی کا اسی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرکے ملت اور جماعت یا انجمن کا فرق واضح کیا ہے - وہ 'ملت' افراد اور انجمنوں کے اس مجموعے کو کہتا ہے جو ایک قسم کی زندگی بسر کرتے ہیں ' جن کی تہذیب ایک رنگ کی ہوتی ہے - ملت کے لئے مربوط سیاسی نظام لازمی نہیں ' اس کے برخلاف انجمنیں کسی خاص ارادے سے قائم کی جاتی ہیں یا کسی خاص ضرورت کو پورا کرنے کے لئے وجود میں آتی ہیں ' اور اُن کے ساتھ رسمیں ' قاعدے ' قانون اور سیاسی نظام بھی پیدا ہو جاتا ہے - یہ انجمنیں چھوٹی بھی ہوتی ہیں اور بڑی بھی ' بعض کے مقاصد محدود ہوتے ہیں ' بعض کے وسیع - ریاست بھی اسی قسم کی ایک انجمن ہے جس کے مقاصد بہت وسیع اور جس کا نظام بہت مربوط ہوتا ہے اور چونکہ اُس کے ہاتھ میں قوت بہت ہوتی ہے اِس لئے وہ اثر بھی زیادہ رکھتی ہے - ریاست کو اور انجمنوں پر بس اِسی قدر دباؤ ڈالنا چاہئے کہ

---

[۱]--ملاحظہ ہو دوسرا حصہ ' چوتھا باب - انگلستان میں اس خیال کو رواج دینے میں سب سے بڑا حصہ ایک مشہور قانون‌داں میٹ‌لینڈ (Maitland) کا ہے - اس نے جرمن عالم گی‌ارکے (Gierke) کی تصنیف " جماعتوں کے حقوق کے متعلق جرمن قانون " کے چند باب کا ترجمہ کیا اور اپنے دیباچے میں اس مسئلے کے سیاسی پہلو پر بحث کی -

R. M. McIver : Community—[۲]

اُن سے معاشرے کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچے - خارجی معاملات میں ریاست کو اِس کا لحاظ رکھنا چاہئیے کہ تمدن اور تہذیب ' یعنی ملی مقاصد کا دائرہ اس کے اپنے علاقے سے زیادہ وسیع ہے ' اور ریاستی اور ملی اغراض میں مخالفت نہ ہونا چاہئیے -

خیالات اور نقطۂ نظر کی اِس تبدیلی نے سیاسی فلسفے میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے - ایک طرف قومی ریاست کی روشنی دھیمی پڑگئی ہے ' کیونکہ یہ عام طور پر تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ ریاست کے اختیارات بہت محدود ہیں ' اور اس کے ذریعے سے موجودہ زمانے کی تمام معاشی ' تمدنی اور تہذیبی ضروریات پوری نہیں ہو سکتی ہیں - دوسری طرف وہ سیاسی تصورات جن پر ریاست کے مرتبے اور اقتدار کا دار و مدار تھا بڑی حد تک رد کر دئیے گئے ہیں - بعض عالم فرماں‌روائی کو محض معاشرے کا دباؤ سمجھتے ہیں جو مخصوص ذریعوں ' یعنی اداروں ' کے توسط سے ڈالا جاتا ہے اور جس کا مقصد ایک خاص زمانے کے نظام اور اداروں کا تحفظ ہوتا ہے - بعض عالم ' جن کا رجحان تعدد سیاسی کی طرف ہے یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر معاشرے یا ریاست میں صرف ایک فرماں‌روا ہوتا ہے ' کیونکہ جب ریاست مختلف انجمنوں کا مجموعہ ہے تو کبھی کوئی انجمن غالب رہے گی کبھی کوئی - بعض کا خیال ہے کہ اگر فرماں‌روائی کے لئے یہ شرط رکھی جائے کہ کوئی معلوم اور مسلم فرماں‌روا ہو تو فرماں‌روائی کا حقیقی وجود ہی ناممکن ہے ' اس وجہ سے کہ اگر ہم سطحی مظاہر سے قطع نظر کرکے یہ دریافت کرنا چاہیں کہ معاشرے پر در اصل حکومت کس کی ہے تو ہمیں معاشرتی اثرات کی ایک گتھی نظر آئے گی ' جسے ہم سلجھا نہیں سکتے - مثلاً انگلستان میں ایک قانون وضع ہوتا ہے - بظاہر تو وہ پارلیمنٹ کا حکم ہے اور پارلیمنٹ فرماں‌روا مانی جاتی ہے - لیکن پارلیمنٹ میں نمائندوں کی اکثریت کا راج ہوتا ہے ' یہ اکثریت اپنے رہبروں کے مشورے پر چلتی ہے ' اِن رہبروں پر اور لوگوں کا اثر ہوتا ہے - اِس صورت میں پارلیمنٹ یا اِسی قسم کی اور مجلسوں کی فرمارّوائی محض رسمی یا اصطلاحی ہو سکتی ہے ' اور قانون کو فرماں‌روا کا حکم قرار دینا بھی مہمل ہے - قانون معاشرتی ضروریات اور اغراض کا مظہر ہے اور اُس کی پیروی بھی اُسی وقت تک کی جاتی ہے جب تک وہ اس خاص مقصد کو پورا کرتا رہے جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے - وہی قوت جو قانون وضع کراتی

ہے ریاست کا دائرۂ اثر بھی معین کرتی ہے - ریاست کی جد و جہد کا معیار عام مفاد ہے ' اس کے سوا اور کوئی معیار قائم نہیں رہ سکتا -

معاشرے کو سیاسی فلسفے کے اِس نئے دور میں جو اہمیت حاصل ہوگئی ہے اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا ہے کہ فرد اور اُس کے فطری حقوق ' جن کا اس وقت تک چرچا رہا ہے ' سیاسی بحث سے تقریباً خارج کر دئے گئے ہیں - افراد معاشرے کے اجزا ہوتے ہیں ' اُن کی اہمیت اور حقوق معاشرے کے حالات اور ذہنیت کے مطابق ہوتے ہیں ' اور اِسی کے ساتھ بدلتے اور گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں - اِس معاملے میں افراد کو مطلق کوئی اختیار نہیں - وہ معاشرے میں اپنی مرضی سے شامل نہیں ہوتے اور معاشرے سے جدا ہو جانا اُن کے لئے ممکن نہیں - پچھلے سیاسی فلسفیوں کا یہ فرضیہ بالکل بےبنیاد تھا کہ محکوم حاکموں کی فرماں‌برداری سوچ سمجھ کر اور اپنے کسی مخصوص فائدے کے لئے کرتے ہیں - فرماں‌برداری بھی ایک رسم ' ایک عادت ہے اور دوسری رسموں اور عادتوں سے مختلف نہیں - لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ افراد بالکل بےبس ہوتے ہیں - وہ اپنی تمام ضروریات محسوس کر کے فائدے اور نقصان کا حساب لگا کر ریاست کو قائم نہیں کرتے ' لیکن معاشرتی اور سیاسی زندگی کی نشو و نما زیادہ تر افراد ہی پر منحصر ہوتی ہے - اُن سے یہ اختیار کوئی نہیں چھین سکتا کہ اپنی شخصیت اور خیالات کے اثر سے اپنے ماحول کی اصلاح کریں -

جن معاشروں کے پیش نظر ایک اعلیٰ اور زندہ معیار ہوتا ہے ' اور جو اس قدر احساس رکھتے ہیں کہ اپنے حقیقی نفع اور نقصان میں فرق کرسکیں وہ اصلاح اور ترقی کی کوشش کرتے رہتے ہیں اور ان کی سیاسی زندگی اسی جد و جہد کا ایک پہلو ہوتی ہے - سیاسی اداروں کی خوبی اور خرابی اس پر موقوف ہے کہ وہ اس معاشرے کے لئے جس میں وہ قائم کئے جائیں موزوں ہیں یا نہیں - اس لئے یہ بحث کہ اصولاً کون سا طرز حکومت بہترین ہے بالکل فضول ہے - حکومت کا طریقہ معاشرتی ضروریات کے مطابق معین ہوتا ہے اور بجائے یہ دیکھنے کے کہ اقتدار کی تقسیم کس طرح کی گئی ہے ' ہمیں معاشرے کے اندرونی حالات پر غور کرنا چاہئے - سیاسی حکومت ایک شخص یا جماعت کی جو کسی منظم معاشرے پر حاوی ہو

روزمرہ کی حکمرانی کو کہتے ہیں اور حاکم کی خودسری یا ذمہ‌داری کے احساس، اس کی طاقت یا کمزوری، سستی یا مستعدی کے مطابق حکمرانی کی وہ مختلف شکلیں جو ہمیں تاریخ میں ملتی ہیں وجود میں آئیں۔ حکومت کا طریقہ جو بھی ہو، اقتدار صرف چند لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور جمہوریت کی صفت یہ ہے کہ اس میں یہ چند لوگ عام مفاد کی طرف سے کم سے کم بے‌پرواہ ہوتے ہیں۔ یہ گڈنگز کا خیال ہے [1]، لیکن اجتماعیات کے چند ماہر ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ جمہوری حکومت قائم نہیں رہ سکتی اگر اسے ایسے رہبر نہ ملے جو موجودہ رہنماؤں سے زیادہ دوراندیش اور بیدار مغز نہ ہوں۔

---

[1]— Giddings : The Responsible State

پانچواں باب

دستوری نظریے

(۱)

فرانسیسی انقلاب تک یورپ کے ہر ملک میں بادشاہی کا رواج تھا ' اور محتاط فلسفیوں کے غور و فکر میں عموماً حکومت کا یہی طریقہ ممکن اور مناسب قرار دیا جاتا تھا - فرانسیسی اور امریکی انقلابوں کے ساتھ جمہوریت کے تصور نے زور پکڑا اور اس کا ہر جگہ چرچا ہوگیا - فرانسیسی انقلابیوں کی بےلگامی ' اور اس کے بعد نپولین کی جنگ‌جوئی نے یورپ کے امرا اور بادشاہوں کو اس تصور کا جانی دشمن بنا دیا ' اور نپولین کی معزولی کے بعد ۱۸۱۵ میں ویانا کی کانگرس میں تمام ریاستوں نے مل کر جمہوری تحریک کی بیخ کنی کا تہیہ کرلیا - نپولین نے تقریباً ہر قوم کی خودداری کو صدمہ پہنچایا تھا ' اس لئے قوموں کی رائے عامہ قدامت پسندی کی طرف مائل تھی - لیکن اس کے بعد قدامت پسندوں کے فرقے نے زیادتیاں شروع کیں ' اور عوام اور روشن خیال لوگوں میں ان سیاسی اور قانونی اصلاحوں کی قدر ہونے لگی جو نپولین اپنے تسلط کے دوران میں تقریباً ہر جگہ عمل میں لایا تھا ' اور قدامت پسندوں کے مقابلے پر ہر ملک میں حریت پسندوں کا ایک فرقہ پیدا ہوگیا - یہ فرقہ ایسے لوگوں کا تھا جو احتیاط اور باضابطگی کی حدود سے کبھی تجاوز نہیں کرتے تھے - ان میں نہ جوش کی وہ شدت تھی نہ مجرد اصولوں سے وہ مجنونانہ عشق جس نے فرانسیسی انقلابیوں کو گمراہ کردیا تھا ' بلکہ ان کا نصب‌العین حاکم اور محکوم کے حقوق اور اختیارات میں ایسا توازن قائم کرنا تھا کہ دونوں ایک دوسرے پر ظلم نہ کرسکیں - اس فرقے کے رہنما فلسفی نہیں تھے ' مدبر تھے -

قبل اس کے کہ حریت پسند میدان میں آئیں ' قدامت پسند علمی دنیا میں بھی ایک عرصے تک چھائے رہے - ان کے علمی نمائندوں میں جرمن

فلسفی ہیگل اور قانون داں ساوی نی وغیرہ بھی شامل کئے جاتے ہیں ' مگر یہ لوگ دراصل اس قومی ریاست کے ہراول تھے جو انیسویں صدی کے آخری حصے میں عروج کو پہنچی ' اٹھارویں صدی کی خودسر بادشاہی کے نوحہ خواں نہیں تھے - قدامت پسندی کے اصل نمائندے فرانسیسی فلسفی دے میستر [۱] دےبونالد [۲] اور دےلامنے [۳] ہیں - دےبونالد کا فلسفہ ایک مجوبہ ہے ' اور دےلامنے شروع میں اسی کی تقلید کرتا رہا - دےمیستر کے خیالات توجہ کے زیادہ مستحق ہیں - ان میں کوئی نئی بات نہیں ' صرف قرون وسطی کے ان سیاسی فلسفیوں کے خیالات دہرائے گئے ہیں جو کلیسا کے حامی اور ریاست کے مخالف تھے ' مگر وہ اس زمانے کے ایک خاص طبقے کے عقیدے ظاہر کرتے ہیں جس کا عام ذہنیت پر خاصا اثر تھا - دےمیستر یہ سمجھتا تھا کہ قوموں کی نشو و نما خود بخود روایات اور قومی فطرت کے مطابق ہوتی ہے ' اس لئے قومی حقوق کا اعلان اور مجرد اصولوں پر سیاسی نظام کی تعمیر مہمل بات ہے - کلیسا اور ریاست دونوں میں بادشاہی ہونا چاہئے ' اور کلیسا کو ریاست کے حلقے سے باہر اور اس کے اثر سے محفوظ رکھنا ضروری ہے - دےمیستر کی تعلیم کے رواج نے پاپاؤں کو اس کا موقعہ دیا کہ اپنے تلف شدہ حقوق تسلیم کرانے کی دوبارہ کوشش کریں ' اور اس نے قرون وسطی کے فلسفۂ جذبات میں نئے سرے سے جان ڈال دی - جس زمانے میں فرانس میں اس تعلیم کا چرچا تھا ' انگلستان میں بھی ایک تحریک شروع ہوئی جو " اوکسفرڈ کی تحریک " کہلاتی ہے اور جس کا مقصد دینی عقائد کو قوی کرنا اور کلیسا کو ریاست کے اثر سے آزاد کرنا تھا -

ان قدامت پسند فلسفیوں میں جن پر مذہبیت غالب نہیں تھی ' سوس فلسفی ہالر [۴] بھی ہے - ہالر تقریباً ہر مروجہ فلسفے کا مخالف تھا ' معاہدۂ اجتماعی کے معتقدوں کا بھی اور جرمنی کے مثالی فلسفیوں کا بھی - اس نے ایک بہت لمبی تصنیف میں جس کا سلسلہ کوئی اٹھارہ سال تک جاری رہا معاہدۂ اجتماعی اور ہر مجرد نظریے

- (۱۸۲۱—۱۷۵۴) de Maistre—[۱]
- (۱۸۴۰—۱۷۵۴) de Bonald—[۲]
- (۱۸۵۴—۱۷۸۲) de Lamennais—[۳]
- (۱۸۵۴—۱۷۶۸) Ludwig Haller—[۴]

کو رد کرنے کی کوشش کی، اور اپنا ذاتی فلسفہ بھی نہایت وضاحت کے ساتھ سمجھایا - اس فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ ریاست ایک نہایت ہی سیدھے سادے طریقے سے جسے ہم فطری کہہ سکتے ہیں وجود میں آتی ہے، یعنی وہ شخص یا اشخاص جن کے ہاتھ میں قوت ہوتی ہے کمزوروں کو اپنے ماتحت کر لیتے ہیں، ان کی قوت انہیں حکومت کا حق دے دیتی ہے، اور کمزور اپنی کمزوری کی وجہ سے مجبور ہوتے ہیں کہ ان کی ماتحتی اختیار کریں - ریاست قوی اور کمزور کے اس لازمی اتحاد کا نام ہے اور ماہیت کے اعتبار سے وہ اور کسی انجمن سے مختلف نہیں - ہالر کے ان نظریوں کو آگے چل کر اجتماعیات کے ماہروں نے ایک حد تک صحیح ثابت کیا ہے، اور اس لحاظ سے وہ موجودہ خیالات کے ہراولوں میں شمار کئے جانے کا مستحق ہے -

لیکن اپنے زمانے کے سیاسی رجحانات سے وہ بیگانہ تھا - ۱۸۱۴ میں جب لوئی ہیژدہم فرانس کے تخت پر بٹھایا گیا تو اس نے ایک دستوری منشور جاری کیا جس میں رعایا کے حقوق تسلیم کئے گئے تھے اور اُسے نمائندوں کے ذریعے حکومت میں شریک کرنے کا بھی انتظام کیا گیا تھا - اس کے بعد سے تقریباً یورپ کے ہر ملک میں دستوری منشوروں کے تقاضے شروع ہوگئے، اور اسی وقت اس دستوری تحریک کا آغاز ہوا جس کے اثر سے ۱۸۷۰ تک روس کے سوا یورپ کے ہر ملک میں مجالس وضع قانون قائم ہوگئیں، اور حکومت کے اختیارات بڑی حد تک قومی نمائندوں کے ہاتھ میں آگئے - ۱۸۴۸ کے بعد دستوری تحریک کے پہلو بہ پہلو ریاستوں کے رویے میں قومیت کا رنگ نمایاں ہونے لگا، اور اس دور کی جنگوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا مقصد ایک طرف ریاست کے اندر ربط پیدا کرنا، اُن دیواروں کو جو اس کے اتحاد اور ربط میں مخل تھیں گرا دینا اور دوسری طرف اس کی قومی حیثیت اور مرتبے کو تسلیم کرانا تھا - قومیت کی تحریک ۱۸۷۰ میں عروج کو پہنچ گئی اور اس کے بعد سے اشتراکیت کا دور شروع ہوتا ہے -

یہ ہے دستور اساسی اور سیاسی فلسفے کی نشو و نما کا مختصر خاکہ - دستوری بحث کا مرکزی مسئلہ یہ تھا کہ بادشاہ اور قومی نمائندوں میں اختیارات کی تقسیم کس طرح پر کی جائے - فرانسیسی انقلاب کی یاد ان لوگوں کے دلوں میں بھی تازہ تھی جو قوم اور دستوری حکومت کے سچے حامی

تھے ' وہ حقوق کا مطالبہ کرنے میں بھی یہ بات مدنظر رکھتے تھے کہ جمہور بےلگام نہ ہوجائے - فرانس کے سب سے ممتاز حریت پسند کونستاں [۱] ' گی‌زو [۲] اور دے‌توک‌وال [۳] ' سب انتہا پسندوں سے ڈرتے تھے ' مگر یہ بھی نہیں چاہتے تھے کہ سارا اقتدار بادشاہ کے ہاتھ میں آجائے ' کیونکہ شاہی حکومت کا بھی قوم کو بہت تلخ تجربہ ہوچکا تھا - کونستاں اور گی‌زو دونوں کا یہ عقیدہ تھا کہ قوم اور بادشاہ میں سے کسی ایک کو مطلق اختیار حاصل نہیں ہے ' بلکہ ان کا یہ خیال تھا کہ اختیار مطلق رکھنا نہ اصولاً صحیح ہے اور نہ عملاً ممکن ہے - جیسے انسان محض اپنی مرضی پر نہ ہمیشہ چلتا ہے نہ چل سکتا ہے بلکہ اپنی عقل سے بھی کام لیتا ہے ویسے ہی ریاست اور سیاسی معاملات میں بھی عقل کو دخل ہونا چاہئے ' اور سیاسی ادارے قائم کرتے وقت ہمارا فرض ہے کہ عقل کو اپنا رہنما بنائیں - بادشاہ یا قوم کو غیر محدود اختیارات دینا عقل کے صریحاً خلاف ہے - صحیح نظام صرف وہ ہوسکتا ہے جس میں ان دونوں کے درمیان اختیارات کی ایسی تقسیم ہو جو دونوں کو مطمئن رکھے اور حکومت کے کاروبار میں سب سے زیادہ سہولت پیدا کرے - کونستاں نے مون‌تس‌کی‌او کے طرز پر ایک تجویز پیش کی ہے جس میں سیاسی اقتدار بادشاہ ' عاملہ ' عدالت اور قوم کے نمائندوں میں یکساں طور پر تقسیم کیا گیا ہے - نمائندوں کی دو مجلسیں ہیں ' ایک منتخب شدہ ہے ' اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عوام کے خیالات اور رائے کو اظہار کا موقع ملے ' دوسری مجلس کی رکنیت خاندانی ہے اور وہ شرفا ' دولت مند لوگوں ' اور تاجروں ' یعنی ان تمام طبقوں کی جو عموماً قدامت پسند اور جدتوں کے مخالف ہوتے ہیں ' نمائندگی کرنے کے لئے تجویز کی گئی ہے - عدالتی اختیارات ججوں کے ہاتھ میں رکھے گئے ہیں اور عاملہ وزیروں کے سپرد کی گئی ہے - بادشاہ کا خاص کام یہ ہے کہ ان سب محکموں اور مجلسوں کے باہمی تعلقات پر نظر رکھے ' اور ان کی نزاع و مخالفت کی وجہ سے حکومت میں کسی قسم کا خلل نہ پڑنے دے - وزیروں کا انتخاب اور انہیں برطرف کرنے کا اختیار بادشاہ کو دیا گیا ہے اور

---

[۱]—Benjamin Constant (۱۷۶۷—۱۸۳۰) -

[۲]—Francois P. Guizot (۱۷۸۷—۱۸۷۴) -

[۳]—Alexis de Tocqueville (۱۸۰۵—۱۸۵۹) -

اس طرح کونستاں نے اس کا انتظام کر لیا ہے کہ حکومت پر بادشاہ ہی کا اثر غالب رہے -

کونستاں کو اس طرح کی تجویزیں پیش کرنے کی آزادی تھی ' کیونکہ اُسے خود کبھی حکومت کی ذمہ‌داری نہیں اٹھانا پڑی - بہ خلاف اس کے گی‌زو مدبر تھا ' اور گو اس کی علمی خدمات اس کی سیاسی کارگذاریوں سے بہت زیادہ قابل قدر ہیں ' لیکن اس کی عمر کا بہت بڑا حصہ عملی سیاسیات کے میدان میں گذرا - اس کا بھی کونستاں کی طرح یہ عقیدہ تھا کہ علمی اور عملی سیاسیات کو عقل اور انصاف کے معیار کے ماتحت ہونا چاہئیے اور اسی بنا پر وہ نیابتی حکومت کا دلدادہ تھا ' کیونکہ وہ سمجھتا تھا کہ اس طرح وہ لوگ جو سب سے زیادہ عقلمند اور انصاف پسند ہوتے ہیں حکومت پر حاوی رہتے ہیں - بہترین دستور اور حکومت کا بہترین طریقہ تو اس کے خیال میں انگلستان کا تھا ' اور گو وہ بات جو ایک خود رو نظام میں ہوتی ہے کسی بنائے ہوئے دستور میں نہیں پیدا کی جاسکتی ' تاہم گی‌زو کے نزدیک ۱۸۱۴ کا دستوری منشور ان اوصاف کا ایک مثالی نمونہ تھا جو ہر دستور میں ہونا چاہئیں - جب ۱۸۳۰ کا انقلاب ہوا ' اور چارلز دہم [۱] کی جگہ لوئی‌فلپ [۲] تخت پر بٹھایا گیا تو گی‌زو کو اس کا موقع ملا کہ شاہی حکومت اور جمہوریت میں جس طرح کا توازن قائم رکھنا وہ مناسب سمجھتا تھا اسے موزوں اور کامیاب ثابت کرے - لیکن اس میں اسے ناکامی ہوئی - قوم میں جمہوریت پسندی بڑھتی گئی ' اور ۱۸۴۸ میں دستور بالکل جمہوری ہوگیا - گی‌زو کو ناکامیابی اس وجہ سے ہوئی کہ وہ اِس مسئلے کا کوئی حل دریافت نہیں کر سکا کہ بادشاہ اور قانون‌ساز مجلسوں میں اختلاف ہو تو کس کے حکم کو برتر ماننا چاہئیے - اگر آخری فیصلہ بادشاہ کے ہاتھ میں رکھا جاتا تو اس کے معنی یہ تھے کہ قومی اختیارات محض برائے نام ہیں ' اور بادشاہ اس پر راضی نہیں کیا جاسکتا تھا کہ قومی نمائندوں کی فضیلت اصولاً اور عملاً تسلیم کرے - بادشاہی کا بھروسا صرف لوگوں کے جذبۂ وفاداری پر تھا ' لیکن اس میں سے ملک اور قوم اور قومی مفاد کا حق نکالنے کے بعد بادشاہ کے لئے بہت کم باقی رہ جاتا تھا -

---

Charles X—[۱]
Louis-Philippe—[۲]

یہ اندیشہ کہ شاہی اقتدار بہت کمزور ہو گیا تو جمہوریت بے لگام ہو جانے کی رفتہ رفتہ مٹ گیا ' اور اسے مٹانے میں دےتوکےول [۱] کی تصانیف نے بہت مدد دی - دےتوکےول نے کئی سال امریکہ میں رہ کر وہاں کے سیاسی نظام کا مطالعہ کیا اور پھر "امریکہ کی جمہوریت" کے عنوان سے ایک کتاب شائع کرکے وہاں کے نظام اور طرز حکومت کے اصول سمجھائے - امریکہ ایک ریاست تھی جو مختلف ریاستوں کے اتحاد یا "وفاق" سے قائم ہوئی تھی - وہاں کبھی شاہی حکومت نے جڑ نہیں پکڑی تھی ' یعنی طبقۂ امرا ' جو یورپ میں ریاست کے استحکام کا ضامن مانا جاتا تھا ' موجود نہ تھا ' لیکن اس کے باوجود وہاں کی حکومت کا کام بہت سہولت سے چلتا تھا ' اور ملک ان تمام بےعنوانیوں سے محفوظ تھا جو یورپ میں خالص جمہوری حکومت کی طرف منسوب کی جاتی تھیں - دےتوکےول نے امریکی ریاستوں کے وفاق کا اصول یہ بتایا کہ فرماںروائی کے اختیارات مختلف ریاستوں اور حکومت وفاقی میں تقسیم کر دئے گئے ہیں ' اس طرح پر کہ جو اختیارات دستور میں حکومت متحدہ کو نہیں دئے گئے ہیں وہ سب مختلف ریاستوں کے حق میں محفوظ سمجھے جاتے ہیں - خارجی معاملات اور ان امور کے لئے جو حکومت متحدہ سے تعلق رکھتے ہیں ایک عاملہ ہے جس کا صدر پریزی‌ڈنٹ کہلاتا ہے ' لیکن پریزی‌ڈنٹ بہت زیادہ پابند نہیں رکھا گیا ہے ' اور اسے اس کا موقع ہے کہ ایسے معاملات میں جو وہ عام مفاد کے لئے ضروری سمجھے قانون‌ساز مجلسوں کی رائے کے خلاف عمل کرے - ان مجلسوں میں سے ایک کا انتخاب آبادی کے لحاظ سے ہوتا ہے [۲] ' ایک کا ریاستوں کی طرف سے ' اور قانون کے مسودات پیش کرنا اور پریزی‌ڈنٹ کی کارروائیوں پر رائے دینا ان مجلسوں کا کام ہے - عاملہ اور مقننہ سے بالکل جدا اور ان کے اثر سے محفوظ عدالت عالیہ ہے ' جس کا سب سے اہم دستوری فرض اپنے فیصلوں کے ذریعے سے یہ طے کرنا ہے کہ عاملہ اور مقننہ نے فلاں قانون یا فلاں کارروائی میں دستور کی پابندی کی ہے یا نہیں - اس طرح عاملہ ' مقننہ اور عدالت ایک دوسرے کو حد سے تجاوز نہیں کرنے دیتیں ' اور ان کے اختیارات کے توازن کی بدولت کسی فریق کی انتہا پسندی سے حکومت کے کاروبار میں خلل نہیں پڑنے پاتا - لیکن

---

[۱]—De Tocqueville

[۲]—ایوان نمائندگان House of Representatives

دے توکویل کا خیال تھا کہ اس نازک توازن سے زیادہ حکومت کے استحکام کا سبب یہ ہے کہ اس میں لامرکزیت کا ایک عنصر شامل کر دیا گیا ہے - مرکزی حکومت میں عاملہ اور اکثر مقننہ مقامی حالات سے ناواقف ہوتی ہے ' اور دور افتادہ مقامات کے لوگوں کو یہ اندیشہ رہتا ہے کہ ان کی راے کا لحاظ نہیں کیا جاتا ' جس کی وجہ سے جمہوری حکومت بھی استبدادی معلوم ہونے لگتی ہے - امریکہ میں صرف اسی اعتبار سے نہیں کہ مختلف ریاستوں کو داخلی معاملات میں تقریباً پورا اختیار ہے ' بلکہ اس لحاظ سے بھی کہ مقامی حکومت کے لیے کافی گنجائش رکھی گئی ہے ' مرکزی حکومت سے شکایتیں پیدا ہونے کا خطرہ بہت کم ہے - امریکہ میں ہر فرد کے دل میں یہ احساس کہ وہ اپنے اوپر خود حکومت کر رہا ہے ' کسی غیر کا تابعدار نہیں ' یورپی ریاستوں کے مقابلے میں بہت زیادہ قوی ہے - یہی احساس سچی اور پائدار جمہوریت کی جان ہے -

امریکہ کے دستور اور اس سیاسی تجربے سے جو اس کی بدولت حاصل ہوا یورپ اور امریکہ دونوں کو فائدہ ہوا - لیکن سیاسی نظام ہر قوم کی سیرت اور حالات پر منحصر ہوتا ہے ' اور قومیں ایک دوسرے کے سیاسی اداروں کی نقل نہیں کرسکتی ہیں - یورپ کی تمام وفاقی ریاستیں ' یعنی سوئسٹان ' ہالسٹان ' جرمنی اتحاد کے جدا گانہ اور انوکھے اصول پر قائم کی گئی ہیں ' اور کہیں بھی آخری فیصلہ فلسفۂ سیاست کے اصول کے مطابق نہیں ہوا ہے - ہر ملک کا دستور مختلف ہے ' اور اکثر سیاسی نظام محض ایک وقتی جوش یا جذبے پر مبنی رہا ہے - ١٨۴٨ میں فرانس کا دستور بالکل جمہوری ہو گیا ' لیکن اس کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد جمہوریہ کے پہلے صدر لوئی نپولین نے حکومت پر قبضہ کر لیا اور جمہوریت شہنشاہی میں منتقل ہو گئی - اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ وہ تمام حقوق جو قوم نے حاصل کئے تھے تلف ہوگئے - مسئلہ در اصل حقوق کا نہیں تھا بلکہ حکومت کی ظاہری صورت کا ' اور بادشاہی میں کچھ ایسی کشش اور قومی روایات سے اتنا گہرا تعلق تھا جس کی وجہ سے وہ اکثر لوگوں کی ذہن میں جمہوریت سے زیادہ قدر رکھتی تھی -

انیسویں صدی کے جرمن سیاسی فلسفے میں بادشاہی کی طرف رجحان خاص طور پر نمایاں ہے - اور ملکوں کی طرح وہاں بھی حریت پسندی

نمودار ہوئی، لیکن اس کی آواز ہمیشہ دبی رہی، اور بادشاہی سے عداوت برتنا کبھی اس کا مسلک نہیں تھا۔ سنہ ۱۸۴۸ء میں پروسیا کی حکومت دستوری ہوگئی، اور اس کی دیکھا دیکھی اور ریاستوں نے بھی دستوری حکومت منظور کرلی۔ یہ سوال کہ قانون‌ساز مجلسوں اور بادشاہ میں اختلاف ہو تو کس کا حکم مانا جائے گا پروسیا میں بادشاہ کے حق میں طے ہوا، اور ہنگامی ضابطے جاری کرنے کا شاہی اختیار بھی مسلم رہا۔ بسمارک [۱]، جو پہلی دستوری جد و جہد کے زمانے میں وزیر اعظم تھا، شاہی اختیارات اس وجہ سے بحال رکھ سکا کہ جرمن قوم مجموعی حیثیت سے بادشاہی پرست نہیں تو بادشاہی پسند ضرور تھی، اور دستوری حقوق کے حامی اس قوی قومی جذبے کا مقابلہ نہیں کرسکتے تھے۔ جرمنی میں شدید حریت پسندی کی علمی بنیاد بھی کمزور تھی۔ ہیگل کے زمانے سے سیاسی فلسفی بادشاہی کے اصول اور بادشاہ کی ذات کو ایک خاص فلسفیانہ اور علمی حیثیت دیتے آئے تھے، اور قانون دانوں کی سیاسی تعلیم نے اس طرز خیال کو اور تقویت پہنچائی۔ حریت پسندوں کی نظر میں بادشاہ محض عاملہ کا افسر اعلیٰ تھا اور آزادی کا دارومدار اس پر تھا کہ شاہی اختیارات عدالت اور قانون‌ساز مجلسوں کے ذریعے سے محدود رکھے جائیں۔ قانون دان بادشاہ کو ساری قوم کا سردار اور ریاست کی شخصیت [۲] کا مجسمہ قرار دیتے تھے، اس کے حکم کو صرف عاملہ کی محرک قوت نہیں بلکہ

---

[1]— Bismark

[۲]—ریاست کا ایک شخصیت ہونا دو طرح سے ثابت کیا گیا ہے۔ ایک دلیل تو یہ ہے کہ جب تک کسی جماعت کا مجموعی حیثیت سے ایک عام ارادہ، اخلاقی معیار اور نصب العین نہ ہو اس وقت تک وہ ریاست نہیں ہو سکتی۔ لیکن ارادہ، اخلاقی معیار اور نصب العین رکھنے کے لئے احساس اور شعور کی ضرورت ہے، جسے ہم اشخاص کی امتیازی خصوصیت قرار دیتے ہیں۔ اس لئے ہمیں ریاست کو ایک شخصیت سمجھنا چاہئے۔ دوسری دلیل، جسے بلنچلی نے سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، قانونی ہے۔ قانونی حقوق اور اختیارات رکھنا صرف ایک شخص کے لئے ممکن ہے، لیکن جب کوئی جماعت اس قدر منظم اور مربوط ہو جائے کہ اسے اجتماعی حیثیت سے قانونی اختیارات حاصل ہوں اور وہ دوسروں سے قانونی تعلقات قائم کرسکے تو وہ بھی ایک شخص کہلائے گی۔ بلنچلی اس پر اصرار کرتا ہے کہ ریاست کی شخصیت حقیقی ہے، محض ایک قانونی افتراض یا ایک فرضی چیز نہیں۔ اجتماعی ارادہ، قانون عامہ، قوم کا اخلاقی معیار اور اس کی خلقی خصوصیتیں، ان سب کی یکجائی سے ایک واقعی شخصیت وجود میں آتی ہے۔

قانون کا ایک لازمی جزو مانتے تھے ' اور اس طرح ان کے نزدیک بادشاہ کا وجود قانون وضع کرنے کے لئے ناگزیر تھا - قانون ساز مجلسیں قوم کی رائے اور ارادے کی نمائندگی کرتی ہیں ' ان کا یہ فرض ہے کہ قانون کا مسودہ پیش کریں ' اور اسے مناسب شکل دیں - مگر بس یہاں پر ان کا کام ختم ہو جاتا ہے - ان کی تجویز کو ایک حکم کی صورت میں رائج کرنا ' یعنی اُسے باقاعدہ قانون کی حیثیت دینا ' بادشاہ کا کام ہے ' اور جب تک ان فرائض کا انجام دینے والا کوئی شخص نہ ہو ' قانون صحیح معنوں میں قانون نہیں ہوتا ' صرف عام رائے کا اظہار ہے -

بادشاہی کا یہ تصور اس نظریے پر قائم کیا گیا کہ ریاست کی ایک شخصیت ہوتی ہے ' جس کی تکمیل کے لئے بادشاہ اتنا ہی ضروری ہے جتنی کہ قوم - جرمن فلسفی عام طور پر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بادشاہ کو قوم بادشاہ بناتی ہے - اسی وجہ سے جب اتحاد کا مسئلہ پیش ہوا تو اسے حل کرنے میں بہت دشواریاں ہوئیں - اگر یہ فرض کرلیا جاتا کہ اصلی فرماں روا قوم ہے ' اور وہ اپنے اختیارات میں سے کچھ وفاقی حکومت کو دیتی ہے اور کچھ اراکین وفاق کے لئے مخصوص کردیتی ہے تو پھر کچھ دشواری نہ تھی - لیکن اس نظریے میں انتہا پسندی کی بو تھی ' اور اس کے روسے بادشاہ زیادہ سے زیادہ عاملہ کے افسر اعلیٰ مانے جاسکتے تھے - یہ جرمن فلسفیوں اور مدبروں کو گوارا نہ ہوا - سنہ ۱۸۴۸ میں دستور اساسی تجویز کرنے کے لئے جو لوگ فرانکفرت میں جمع ہوئے انہیں نا کامیابی اسی سبب سے ہوئی کہ وہ قوم کے نمائندے تھے ' بادشاہوں کے نہیں تھے - بالآخر جرمن ریاستوں کو ایک مدبر نے متحد کردیا ' مگر یہ اتحاد یا وفاق بادشاہوں کے توسط سے ہوا ' اور پروسیا کی فوجی طاقت کے اثر سے - فلسفیوں نے اس معاملے میں صرف اس قدر مدد دی کہ وفاقی ریاست کو ایک حقیقی ریاست ثابت کردیا ' اور متحدہ یا وفاقی ریاست اور ریاستوں کے اتحاد میں جو فرق ہوتا ہے اسے واضح کردیا - لیکن اس میں انہوں نے کوئی جدت نہیں کی ' محض ایک اصول کو جس کا نمونہ امریکہ کی وفاقی ریاست کی شکل میں موجود تھا ' اور جس کی امتیازی صفات دےتوکول نے ظاہر کردی تھیں ' زیادہ واضح کردیا - ریاستوں کے اتحاد میں ہر ریاست بالکل خود مختار رہتی ہے ' سوا اُن چند معاملات کے جن میں وہ اتحاد کی شرائط کے مطابق اور اراکین

سے مشورہ لینے یا ان کے ساتھ عملی شرکت کرنے پر مجبور ہو - وفاقی ریاست میں اتحاد کے اراکین باہم مساوی اور وفاقی حکومت کے یکساں ماتحت ہوتے ہیں - اراکین کی مجموعی قوت کے علاوہ وفاقی ریاست کی الگ قوت ہوتی ہے جس کے بل پر وہ اراکین کو شرائط اتحاد کی پابندی کرنے پر مجبور کر سکتی ہے ' اور اراکین اپنی مرضی سے وفاقی نظام سے علیحدہ نہیں ہو سکتے -

(۲)

دستوری حکومت (اور جرمنی میں) اتحاد کے مسئلے کے ساتھ ایک اور معاملہ تھا جسے حل کرنے کی فکر میں مدبر اور فلسفی سرگرداں تھے' یعنی قومیت کا معاملہ - انگریزوں اور فرانسیسیوں میں قومیت کا احساس چودھویں اور پندرھویں صدی میں موجود تھا ' اور اس سے بھی پہلے وہ ہمیں دانتے کی تصانیف میں ملتا ہے - انیسویں صدی میں جب ایک طرف فرانسیسی انقلاب نے آزادی اور سوراج کا سبق پڑھایا اور دوسری طرف نپولین کی اولوالعزمی نے کل یورپ کو فرانس کے ' یا یہ کہئے کہ اپنے خاندان کے ماتحت کرنا چاہا تو قومیت کا احساس عام ہوگیا - سنہ ۱۸۱۵ع میں ویانا کی کانگریس کا علانیہ مقصد یہ تھا کہ یورپ کو قوموں کے اعتبار سے ریاستوں میں تقسیم کرے ' لیکن یہ مقصد مدبروں اور بڑی ریاستوں کی اغراض نے پورا نہیں ہونے دیا ' اگرچہ جہاں کہیں بادشاہ اپنی آبائی سلطنتوں پر دوبارہ مسلط کئے گئے وہاں انھیں شاہی فرمان یا دستوری سند کے ذریعے سے اپنی حکومت کے اصولوں کا اعلان کرنا پڑا - ویانا کی کانگریس میں سب سے زیادہ بےانصافی اطالیہ کے باشندوں کے ساتھ کی گئی ' اس لئے کہ کانگریس پر آسٹریا کی ریاست حاوی تھی ' اور وہ چاہتی تھی کہ اطالیہ کو اپنے ماتحت رکھے - اطالیہ کے روشن خیال لوگوں نے ملک میں اتحاد پیدا کرنے اور اسے آسٹریا کے پنجے سے آزاد کرنے کی جد و جہد شروع کردی اور ان کی جاں‌فشانی اور ایثار نے اطالیہ میں قومیت کے جذبے کو بہت قوی کردیا - اطالیہ کی طرح اور ممالک جو غیروں کے قبضے میں تھے ' جیسے پولستان ' ہنگری ' بوہیمیا (موجودہ ریاست چکوسلوویکیا) ' ان سب میں سوراج کی آرزو قومیت کے پیرائے میں ظاہر ہونے لگی' اور رفتہ رفتہ یہ عقیدہ سب کے دل نشین ہوگیا کہ ہر قوم کی حکومت اس کے اپنے ہاتھوں میں ہونا چاہئے - ماتحت قوموں کی

بغاوتوں [۱] نے اس عقیدے کو اور بھی پختہ کردیا ' کیونکہ باغی قوموں کا دعوی تھا کہ وہ اپنی نسل ' تہذیب اور سیاسی ہستی کے تحفظ کے لئے خون بہا رہی ہیں - دوسری قوموں کو ان سے ہمدردی اسی بنا پر تھی کہ وہ بھی مستقل قومیں ہیں اور انہیں غیروں کے جبر نے پست اور نشو و نما سے محروم رکھا ہے - سنہ ۱۸۱۵ میں مدبروں نے اپنی مصلحت دیکھ کر قومیت کو ملکی معاملات کے فیصلے کا معیار قرار دیا - سنہ ۱۸۴۸ میں قومیں اپنی قومیت کا اعلان کرنے لگیں اور معلوم ہوتا تھا کہ ان کا یہ ارادہ ہے کہ ریاستوں کی حدود مقرر کرتے وقت قومیت کے سوا اور کسی اصول کو تسلیم نہ کریں گی -

قومیت کی اصطلاح سیاسی مطالبات کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے بہت موزوں اور کارآمد نکلی ' مگر اس کی تعریف کرنا بہت مشکل ہے - سب سے پرانا خیال یہ ہے کہ قوموں کی تفریق نسل کی بنا پر ہونا چاہئے ' لیکن جہاں مختلف نسلوں کی ایسی آمیزش ہوئی ہو جیسی کہ یورپ میں ' وہاں نسل کی بحث چھیڑنا فضول ہے - قومیت کی دوسری تعریف ' کہ جو لوگ ایک زبان بولتے ہیں وہ ایک قوم ہیں ' بذات خود ممکن ہے صحیح ہو ' لیکن واقعات اسے غلط ثابت کرتے ہیں - جرمنی اور آسٹریا میں ایک ہی زبان بولی جاتی ہے ' مگر وہ ایک ریاست نہیں ہیں ' اور انیسویں صدی میں ان کے اتحاد کی کوئی کوشش نہیں کی گئی - سوئسٹان کی ایک تہائی آبادی فرانسیسی زبان بولتی ہے ' مگر اس کا سیاسی تعلق فرانس سے نہیں ہے اور اس نے کبھی تعلق قائم کرنے کی خواہش نہیں ظاہر کی - زبان اور نسل کی طرح روایات اور رسم و رواج کو بھی قومیت کا معیار قرار دینا مشکل ہے ' کیونکہ آسٹریا اور جرمنی کے علاوہ اور بھی مثالیں موجود ہیں جو اس معیار کو غلط ثابت کرتی ہیں - قومیت کو مقام پر منحصر کرنا اور بھی دشوار ہے - مدبروں کی سولہویں صدی کے بعد یہ کوشش رہی ہے کہ ہر ریاست کی حدود وہی ہوں جو فطرت نے مقرر کی ہوں ' اور جس کی حفاظت آسانی سے ہوسکے - یہ کوشش اب تک جاری ہے ' اور اس میں فیصلہ جغرافیہ نہیں کرتا بلکہ ریاستوں کی فوجی قوت - فلسفیوں کا موں‌تس‌کیو کے بعد سے یہ عقیدہ رہا ہے کہ آب و ہوا اور فطری ماحول کا قوموں کی سیرت پر بہت

[۱]- مثلاً یونانیوں کی ۱۸۲۰ میں ترکوں کے خلاف ' پولستان کی ۱۸۳۰ میں روسیوں کے خلاف -

گہرا اثر پڑتا ہے ' مگر اس اثر پر قومیت کو منحصر کرنا ناممکن ہے ' خصوصاً جب اس کی مثالیں موجود ہیں کہ مختلف صورت کے لوگ اپنے آپ کو ایک قوم کہتے ہیں ' ایک ریاست میں شامل ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہونا چاہتے - قومیت کے مسئلے پر فلسفیوں نے دراصل اپنے ذاتی رجحانات اور تعصبات کے مطابق رائے دی ہے ' اور ہر ایک کی اپنی الگ رائے ہے -

ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ قومیت کا ریاست سے کیا تعلق ہے - کیا ایسی ریاست جس کی رعایا زبان ' نسل تہذیب اور روایات وغیرہ کے اعتبار سے متفق اور متحد نہیں ہے، ایک حقیقی ریاست ہونے کا دعویٰ کرسکتی ہے ؟ دوسری طرف ' کیا ایسی جماعت جو ایک قوم ہونے کا دعویٰ کرتی ہے مگر سیاسی خود مختاری سے محروم ہے ریاست کہلائے گی ؟ اس مسئلے کے طے کرنے میں عملی دشواریاں پیش آتی رہی ہیں - آسٹریا ایک ایسی ریاست تھی جس میں بہت سی قومیں جن کا زبان ' نسل ' صورت اور تہذیب کے لحاظ سے کوئی تعلق نہیں تھا شامل تھیں ' لیکن کم از کم جرمن فلسفی یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ آسٹریا ایک حقیقی ریاست نہیں ہے - دوسرے سوال کا فیصلہ کرنے میں بھی ایسی ہی مشکلوں کا سامنا رہا - جب تک کسی معاشرے میں ربط نہ ہو ' اس کا سیاسی نظام بے بنیاد رہے گا ' اور ربط پیدا کرنے کا ذریعہ زبان ' نسل اور روایات ہی ہوتی ہیں - لیکن کوئی معاشرہ محض مربوط ہونے کی وجہ سے ریاست نہیں بن جاتا ' اگر یہ ربط مخصوص سیاسی اداروں اور نظام میں ظاہر نہ ہوسکے - اس صورت میں فلسفیوں کی رائے میں اتفاق صرف اس طرح پر ممکن تھا کہ مطلق اختیارات رکھنے والی ریاستیں وہی مانی جائیں جن کی رعایا ایک قوم کہی جاسکتی ہو ' اور اس کے تہذیبی اور معاشرتی اتحاد اور ربط کو ریاست کی شکل حاصل ہوگئی ہو - ایسی قوموں کے لئے جو سیاسی خودمختاری سے محروم تھیں ' شہنشاہی کا ایک نظریہ ایجاد کیا گیا جس کے مطابق وہ غیر خودمختار ریاستیں قرار دی گئیں ' یعنی ایسی ریاستیں جن کی معاشرتی نشو و نما اس حد تک نہیں پہنچی تھی کہ وہ ایک فرماں روا ریاست بن سکیں - اس نظریے میں ان ریاستوں کا بھی لحاظ رکھا گیا جو آسٹریا کی طرح دوسری قوموں پر حاوی

تھیں یا جو انگلستان ، فرانس اور جرمنی کی طرح نوآبادیاں قائم کرنے اور غیر ممالک کو اپنے قبضے میں لانے کی فکر کر رہی تھیں ، کیونکہ ان کی حیثیت سیاسی معلموں کی سی ہوگئی ، اور ان کا تسلط ماتحت قوموں کے حق میں مفید ثابت کیا جانے لگا - ایک طرح سے محکوم اور مظلوم قوموں کے حق میں بھی یہ نظریہ مفید تھا کیونکہ اس سے ضمناً یہ نتیجہ نکلتا تھا کہ وہ ایک دن آزاد اور خودمختار ہوجائیں گی -

اگرچہ فلسفی یہ طے نہ کرسکے کہ قومیت کا معیار کیا ہے ، اور مدبر اپنی مصلحت کے مطابق قومیت کے جذبے کو اپنی قوم میں ابھارتے اور کمزور قوموں میں دباتے رہے [۱] ، لیکن قومیت کا تصور بہت موثر ثابت ہوا ہے ، کیونکہ وہ خودمختاری ، آزادی اور سوراج کا مرادف مانا جاتا تھا ، اور مظلوم قوموں کا اس کے سوا اور کوئی سہارا نہیں تھا - اسی وجہ سے کہ مظلوموں کا دست گیر تھا اور اسے مازینی جیسے معجز بیان مبلغ ملے ، اس کو ایک بلند اخلاقی مرتبہ بھی حاصل ہو گیا - اس وقت یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ قومیت کا احساس کمزور پڑگیا ہے ، لیکن اس کے مقابلے میں ایک اور تصور نمودار ہوا ہے جو ممکن ہے کسی آئندہ زمانے میں قومیت کا قائم مقام بن جائے - یہ اتحاد انسانی یا عالم گیر ریاست کا تصور ہے ، جو گویا قومیت کی تنگ نظری اور ریاستوں کی خود غرضی اور بے لگامی کے خلاف ایک طرح کی بغاوت ہے - عملی دنیا میں اس کی سب سے نمایاں علامت بین‌الاقوامی اتحاد ہے -

(۳)

سنہ ۱۸۷۰ تک قومی ریاست عروج پر پہنچ گئی ، اور اسی وقت سے وہ مسائل بھی نظر کے سامنے آگئے جنھیں حل کرنے کی کوشش میں معلوم ہوتا ہے اتحاد ، ربط اور مرکزیت کے اصولوں کو بالائے‌طاق رکھنا پڑے گا - جیسا کہ ، اوپر بیان کیا جا چکا ہے ، ۱۸۷۰ کے بعد سے اشتراکیت کا دور شروع ہوتا ہے - اس زمانے تک عام رائے یہ تھی کہ ریاست کو غیر سیاسی

---

[۱]—مثلاً جرمنی نے ۱۸۷۰ کی جنگ کے بعد آلساس لورین (Alsace-Lorraine) اور شلزوگ ہولشٹائن (Schleswig-Holstein) کے صوبوں پر قبضہ کرلیا ، جس کا قومیت کے رو سے اسے کوئی حق نہیں تھا - روسی پولستان پر ۱۹۱۴ کی جنگ عظیم کے بعد تک قابض رہے - آسٹریا کا بوہیمیا (Bohemia) ، ہنگری (Hungary) ، اور کروشیا (Croatia) پر ۱۹۱۸ تک تسلط قائم رہا -

معاملات میں حتی‌الامکان دخل نہ دینا چاہئیے ' اور مدبروں نے سب سے زیادہ آسانی اسی میں محسوس کی کہ عام رائے کے مطابق عمل کریں - لیکن پھر حالات نے ان کو اپنا طرز عمل بدلنے پر مجبور کیا ' اور ریاست اپنے دائرۂ عمل کو محدود رکھنے کے بجائے ہر کام کو اپنا کام سمجھنے لگی - مزدور اور سرمایہ‌دار کے جھگڑوں میں فیصلہ کرنا ' تعلیم کو لازمی کرنا اور اس کے لیے انتظامات کرنا ' صنعت و حرفت کو فروغ دینا ' ملکی تاجروں اور کارخانہ داروں کی ہر طرح سے مدد کرنا ' مزدوروں کا بیمہ کرانا ' ان کے علاج کے واسطے[1] شفاخانے قائم کرنا ' یہ اور ان کے علاوہ اور بہت سے کام ریاست نے اپنے ذمے لے لئے - یہ سب صحیح معنوں میں ریاست کے فرائض ہیں ' مگر انہیں انجام دینے کی کوشش کا جمہوری طرز حکومت پر بہت زبردست اثر پڑا ہے ' اور اس کے بہت سے نقائص ظاہر ہو گئے ہیں - ان کا ایک حصہ حکومت کے اصول سے تعلق رکھتا ہے ' دوسرا حکومت کے طریقے سے - ہم ان پر سلسلہ‌وار بحث کریں گے -

جب ایک مرتبہ جمہوریت کا اصول تسلیم کرلیا گیا تو پھر یہ نا ممکن تھا کہ قوم کے کسی طبقے کو سیاسی حقوق سے محروم رکھا جائے ' اور رائے دہندوں کا حلقہ وسیع ہوتا گیا ' یہاں تک کہ بالغ اور صحیح‌العقل ہونے کے سوا رائے دینے کے حق کے لئے اور کوئی شرط نہیں رکھی گئی ہے [2] - لیکن رائے دہندوں کا حلقہ وسیع کرنے سے نمائندگی کا سوال بہت پیچیدہ ہو گیا ہے - اگر ایک حلقے میں پندرہ ہزار رائے دینے والے ہیں اور انہیں دو یا تین امیدواروں میں سے ایک نمائندہ منتخب کرنا ہے تو اصول انتخاب کے مطابق وہی رائیں کارآمد ہوتی ہیں جو کامیاب امیدوار کو ملیں ' باقی سب بیکار جاتی ہیں ' اور یہ سمجھنا چاہئیے کہ نمائندگی صرف ان لوگوں کی ہوتی ہے جو کامیاب امیدوار کے حامی ہوں - رائے دہندوں کی تعداد کے لحاظ سے سب حلقے برابر نہیں ہوتے ' اور انگلستان میں دوایک بار ایسا ہوا ہے کہ پارلمنٹ میں اکثریت اس پارٹی کی تھی جسے راؤں کی تعداد کے اعتبار سے اقلیت میں ہونا چاہئیے تھا - پھر ایک دشواری یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کی نمائندگی بالکل ہو ہی نہیں سکتی جن کی مجموعی تعداد چاہے جتنی ہو ' مگر جو

[1] — یہ قاعدہ صرف جرمنی میں رائج ہے -

[2] — ظاہر ہے مجرم ووٹ نہیں دے سکتے -

کسی ایک حلقے میں اکثریت میں نہ ہوں - نیابتی حکومت کی ایک امتیازی صفت یہ مانی جاتی ہے کہ اس میں قوم کے سب سے قابل اور ماہر لوگوں کو قوم کی رہبری کرنے کا موقعہ ملتا ہے - لیکن جب تک قوم کی تقسیم پارٹیوں یا فریقوں میں نہ ہو ' نیابتی طرز حکومت کامیاب نہیں ہو سکتا ' اور فرقہ بندی ' خواہ وہ قابل اعتراض اغراض سے کتنی ہی پاک ہو ' نمائندوں کے انتخاب میں قابلیت اور ہنر کے علاوہ دوسرے معیار بھی شامل کردیتی ہے - وہ لوگ جو انتخاب کے اخراجات نہیں برداشت کر سکتے ' یا وہ جو کسی پارٹی کے رکن نہیں ہیں یا وہ جن کی تائید کرنا ان کا فرقہ اپنے حق میں مفید نہیں سمجھتا ' خواہ وہ ملک کو کتنا ہی فائدہ پہنچا سکتے ہوں ' انتخاب کے لئے پیش نہیں کئے جا سکتے - سیاسیات کے میدان میں قدم رکھنے کا حوصلہ وہی لوگ کرتے ہیں جو مالدار ہوتے ہیں اور اپنی پارٹی کی اتنی مدد کر سکتے ہیں کہ وہ ان کی تائید کرنے پر آمادہ ہوجائے - ان کا قابل ہونا اور حکومت کے اہل ہونا اتفاق کی بات ہوتی ہے ' نیابتی طرز حکومت کا نتیجہ نہیں -

انتخاب کے طریقے میں چند ترمیمیں ہوئی ہیں جن کی وجہ سے خیال کیا جاتا ہے کہ نیابتی حکومت کے نقائص دور ہوجائیں گے - جرمنی میں انتخاب مقامی کے بجائے قومی ہوگیا ہے ' اور دوسرے ممالک میں تناسبی انتخاب کی مختلف شکلیں اختیار کی گئی ہیں - جرمنی میں پارٹی اپنے ممتاز اراکین کے نام سلسلہ وار پیش کرتی ہے ' اور ووٹ اشخاص کو نہیں دئے جاتے بلکہ پارٹی کو - اس طرح ہر پارٹی کو ایک حد تک عام رائے کا لحاظ کرنا پڑتا ہے ؛ اور اگر کوئی نمایاں قابلیت کا ماہر کسی ایسی پارٹی کا رکن ہو جس کے حامی ملک کے مختلف حصوں میں منتشر ہوں تو اس کے منتخب ہونے کا امکان رہتا ہے [۱] ' مگر اس طریقے میں یہ خرابی ہے کہ ملک میں سیاسی پارٹیوں کی تعداد خواہ مخواہ بڑھ جاتی ہے ' اور وزارتیں بنانے میں دشواریاں پیدا ہوجاتی ہیں - نمائندوں میں کسی ایک فرقے کی تعداد اتنی نہیں ہوتی کہ وہ اکثریت کہی جاسکے ' وزیر مجبوراً مختلف پارٹیوں میں سے چنے جاتے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اندرونی اختلافات وزارتوں کو ناپائدار بنا دیتے ہیں اور ان کے انقلابوں کا

---

[۱]—بشرطیکہ وہ ساٹھہ ہزار ووٹ حاصل کرلے -

ملک کے معاملات اور پالیسی پر برا اثر پڑتا ہے ۔ تناسبی انتخاب کے تمام مجوزہ طریقوں میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس کے ذریعے سے مجلس نائبین میں مختلف فرقوں کا وہی تناسب قائم رکھا جاسکے جو در اصل ملک میں پایا جاتا ہے ' اور کبھی ایک پارٹی نقصان میں رہتی ہے کبھی دوسری ۔

ہر ممکن طریقۂ انتخاب میں کوئی نہ کوئی خامی رہ جاتی ہے ' اور نیابتی حکومت کے جوشیلے حامی بھی اس کا اعتراف کرتے ہیں ۔ لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمیں انتخاب کی صحت سے زیادہ نمائندوں کی اہلیت اور استعداد پر اصرار کرنا چاہئے ' اور اگر نمائندے ایسے ہیں جو قوم کی رائے اور خواہشوں کو صحیح طور پر سمجھتے ہیں اور اپنے کل فرائض انجام دیتے ہیں تو اکثریت اور اقلیت پر بحث کرنا فضول ہے ۔ مگر افسوس ہے کہ فرقہ بندیوں نے بعض ملکوں میں قوموں کو نمائندوں کی طرف سے ایسا بدظن کردیا ہے کہ انہیں عام رائے اور خواہشات کا پابند رکھنے کی تدبیریں کی گئی ہیں ۔ سوئٹزرلینڈ اور امریکہ کی چند ریاستوں میں استصواب رائے عامہ اور اقدام جمہوریہ کا قاعدہ رائج ہوا ہے ۔ استصواب کے معنی یہ ہیں کہ مجلس نائبین کی تجاویز کل قوم کے سامنے پیش کی جائیں ' اور جب تک رائے عامہ انہیں منظور نہ کرلے وہ قانون نہ سمجھی جائیں ۔ اقدام کا قاعدہ قوم کو قانون تجویز کرنے کا موقعہ دیتا ہے ' یعنی اگر قوم کی ایک خاص تعداد کسی قانون کی تجویز پیش کرے تو مجلس نائبین کے لئے لازمی ہو جائے گا کہ اس تجویز پر غور کرے ۔ اور اگر وہ اس تجویز کو منظور نہ کرے تب بھی وہ قانون بن سکتی ہے ' بشرطیکہ قوم کی اکثریت اس پر متفق ہو ۔ استصواب اور اقدام کا عمل میں آنا اس کا ثبوت ہے کہ قوم کو اپنے نمائندوں کی دیانت داری پر اعتبار نہیں ' اور سیاسی پارٹیاں ملک کی سیاسی زندگی پر ایسی حاوی ہوگئی ہیں کہ ان کی اغراض کے سامنے ملکی مفاد کی کوئی حیثیت نہیں رہ گئی ہے [1] ۔

مرکز پر بار

یورپ اور امریکہ کی اکثر ریاستوں میں نمائندوں پر اعتبار باقی ہے اور جہاں کہیں استصواب اور اقدام کا رواج ہے اس کا سبب ایک حد تک

---

[1] — A. L. Lowell کی تصنیف Public Opinion and Popular Government اور Bryce کی Modern Democracies میں اس مسئلے پر مفصل بحث کی گئی ہے ۔

وہ شدید حریت پسندی ہے جو کسی قسم کی لغزش یا سستی گوارا نہیں کر سکتی - لیکن نمائندوں کی نیت اور ارادے کا بالکل خالص نہ ہونا ہی نیابتی حکومت کا کمزور پہلو نہیں ہے - خود اس کی ترقی اور کامیابی بھی اس کی دشمن بن سکتی ہے - موجودہ ریاستوں کی ذمہ داریاں اس قدر وسیع ہوگئی ہیں کہ نیابتی حکومت کی رسمیں پورے اہتمام کے ساتھ ادا کی جائیں تو آدھے سے زیادہ کام پڑا رہ جائے اور حکومت کا سارا کار و بار بگڑ جائے - مجلس میں رائے دینے کا حق ہر نمائندے کو ہونا چاہئے ' مگر وقت کی کمی نے ہر مجلس کو مجبور کیا ہے کہ وہ بحث ختم کرنے کی کوئی ترکیب سوچے [۲] ' اور اس طرح سب کے لئے اپنے خیالات ظاہر کرنے کا بہت کم موقع رہ جاتا ہے - قانون کی تجویز پیش کرنا بھی ہر نمائندے کا حق ہونا چاہئے ' مگر وہی وقت کی تنگی اس ضروری حق کو بھی تلف کر دیتی ہے - پارٹیوں نے اپنے اراکین کے لئے ہر معاملے میں پارٹی کا ساتھ دینا ایک فرض بنا دیا ہے ' اور کسی رکن کی رائے اور پارٹی کی عام رائے میں اختلاف ہو تو اسے یہ طے کرنا ہوتا ہے کہ وہ اپنا اختلاف ظاہر کرکے پارٹی کو نقصان پہنچائے گا یا اختلاف کے باوجود اس کا ساتھ دے گا - مخالفت میں بہت زیادہ خطرے ہیں ' اس لئے ہر شخص اپنی پارٹی کے ساتھ ووٹ دیتا ہے ' خواہ اس کی ذاتی رائے کچھ بھی ہو - اس طرح اصل چیز پارٹی کا پروگرام ہو گیا ہے ' نمائندوں کے اپنے خیالات ظاہر بھی ہوتے ہیں تو پارٹی کی مجلسوں میں ' مجلس نائبین میں ان کا کام صرف ووٹ دینا ہوتا ہے - آج کل اکثر یورپی ممالک کی حکومتیں اصل میں دستوری نہیں ہیں بلکہ اکثریت کی حکومت مطلق بن گئی ہیں -

اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ حکومت میں مرکزیت بہت بڑھ گئی ہے - جس زمانے سے مرکزی حکومت کی ضرورت محسوس ہوئی اور فرماں روائی ایک مخصوص اور معین مجلس یا شخص کی صفت مانی جانے لگی ' تمام عملی اور قانونی اختیارات سمٹ کر مرکز میں پہنچ گئے ' اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب ریاست کا دائرۂ اثر بڑھا تو مرکز پر بہت زیادہ بار پڑ گیا - اب اس کی ضرورت محسوس ہوئی ہے کہ کام مقامی اور

[۲] مثلاً انگلستان میں وہ قاعدہ ہے جسے Guillotine یعنی قطع مباحثہ کہتے ہیں - اس کے ذریعے سے وزیر چاہیں تو بحث کو ختم کر سکتے ہیں -

مرکزی حکومت میں تقسیم کیا جائے - مگر صدیوں کی عادت آسانی سے نہیں چھوٹتی ' اور وہ خیالات اور علمی نظریے جو پشتوں سے لوگوں کے ذہن پر راج کرتے رہے ہوں رفتہ رفتہ بدلتے ہیں - مرکزی حکومت میں فوائد بہت ہیں ' اور اس میں بھی شک نہیں کہ حکومت کے مختلف اعضا میں اقتدار اور اختیارات پر جھگڑے ہوں تو حکومت کے فرائض انجام دینا محال ہو جاتا ہے - لیکن مرکزی حکومت ' خصوصاً جب ریاست بہت بڑی ہو ' انفرادی آزادی کی گنجائش بہت کم چھوڑتی ہے ' اور فرماں‌برداری کی عادت انسان کو ایک کل کا پرزہ بنا دیتی ہے - کل چاہے پرزوں کی بدولت چلتی ہو مگر اس کے پرزے خود مختاری اور آزادی کا دعویٰ نہیں کر سکتے - موجودہ طرز کی مرکزی حکومت صرف دیکھنے میں جمہوری ہے - عملاً اس میں اور پرانی قسم کی شخصی حکومتوں میں بہت کم فرق ہے - اس لئے ایک طرف آزادی کے پرستاروں اور دوسری طرف ان طبقوں نے جن کی اغراض مرکزی حکومت سے پوری نہیں ہو سکتی ہیں ان اصولوں پر حملے شروع کئے ہیں جو مرکزی حکومت کی بنیاد مانے جاتے ہیں -

مرکزی حکومت کے مقابلے میں وفاقی ریاستوں کی مثال پیش کی جاتی ہے - تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ وفاقی ریاستیں انہیں ملکوں میں قائم ہوئیں جہاں مقامی زندگی کی اہمیت اور شان کا احساس تھا ' مگر اس کے ساتھ ہی اتحاد کی بڑی خواہش تھی - وفاقی ریاستوں کا سب سے پہلا نمونہ سوئٹسٹان ہے - وہاں کے مختلف کینٹن (اضلاع) منظم جماعتیں تھے جنہیں اپنی آزادی اور خود مختاری بہت عزیز تھی ' مگر بیرونی خطروں کی وجہ سے وہ متحد ہونے پر مجبور ہو گئے - سوئٹسٹان میں اقتدار اور اختیارات کی تقسیم ایسی ہے کہ ہر کینٹن ایک خود مختار ریاست کی حیثیت رکھتا ہے - جن لوگوں کو قانونی نکتے پیدا کرنے کا شوق ہے وہ کہتے ہیں کہ سوئٹسٹان میں یا تو کوئی فرماں‌روا نہیں یا ہر کینٹن ایک فرماں‌روا ریاست ہے ' اور وفاقی ریاست کی اصول اور قانون کے رو سے کوئی حیثیت نہیں ہو سکتی - امریکہ کی متحدہ ریاست میں فرماں‌روائی کا مسئلہ خانہ جنگی کے بعد طے ہوا ' اور وفاقی ریاست نے اپنی فوقیت تسلیم کرالی - لیکن فرماں‌روا کی مسلمہ تعریف کے مطابق اب بھی یہ کہنا بالکل صحیح نہیں کہ وفاقی ریاست اپنے اراکین کے مقابلہ میں فرماں‌روا کا مرتبہ رکھتی ہے '

کیونکہ فرماں روا کے اختیارات محدود نہیں ہو سکتے اور متحدہ ریاست کے فرائض اور اختیارات قانوناً معین اور محدود ہوتے ہیں -

مرکزی حکومت اور مفرد ریاست کے ایسے نقاد بھی پیدا ہو گئے ہیں جو فرماں روائی کی مروجہ تعریف کو غلط اور فرماں روائی کے تصور کو ضرر ضروری اور مغالطے اور گمراہی کا سبب سمجھتے ہیں - جرمنی کے مشہور عالم اوٹو فون گی ارکے [۱] نے ہالستانی فلسفی ایل تھوزئس کی تصانیف شائع کیں ' جن میں ریاست خود مختار انجمنوں کا اتحاد قرار دی گئی تھی - اسی کے ساتھ گی ارکے نے قدیم جرمن قانون اور قرون وسطے کے رواج سے ثابت کیا کہ انجمنوں کا الگ وجود ہوتا ہے ' جس کا اعتراف اور احترام کرنا ریاست کا فرض ہے - انگریزی قانون داں میٹ لینڈ [۲] نے گی ارکے کی تعلیم کا انگلستان میں پرچار کیا اور لوگوں کے یہ ذہن نشین کرنا چاہا کہ موجودہ ریاستوں اور خصوصاً برطانوی شہنشاہی کی خیر اسی میں ہے کہ ماتحت قوموں کی خود مختاری اور جداگانہ ہستی تسلیم کرلی جائے ' اور یہ نہ سمجھا جائے کہ ایک مرکز سے ساری دنیا پر براہ راست حکومت کرنا ممکن ہے - گی ارکے اور میٹ لینڈ اس سے انکار نہیں کرتے کہ ریاست کو اپنی تمام ماتحت انجمنوں پر قانونی فوقیت حاصل ہے ' لیکن وہ ریاست کو ایک ایسی شخصیت نہیں تصور کرتے جس کی ذات میں اس کے تمام اجزا بالکل محو ہو جاتے ہیں اور وہ فرماں روائی کی قانونی تعریف کو مصلحت اور حقیقت کے خلاف سمجھتے ہیں - فرماں روائی کا پرانا تصور ترک کر دینے سے ریاست کی شان میں کوئی فرق نہیں آتا - متحدہ ریاست اور اس کے اراکین کے باہمی تعلقات پر جو بحث ہوئی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ریاست اس حالت میں بھی ریاست رہتی ہے جب اسے فرماں روائی کے اختیارات حاصل نہ ہوں ' اور قانون دانوں نے بھی ایسی ریاستوں کے امکان اور وجود کو تسلیم کر لیا ہے - فرماں روائی کا تصور ایک زمانے میں ضروری تھا جب اندرونی اختلافات ' مقامی تنگ نظری اور مختلف جماعتوں اور طبقوں کی خود غرضی سے ریاست کا وجود معرض خطر میں تھا - اب اس تصور کو ریاست کے لئے لازمی سمجھنا خطرناک ہوگیا ہے -

---

[۱]— Otto von Gierke (۱۸۴۱—۱۹۱۳) -

[۲]— F. W. Maitland (۱۸۵۰—۱۹۰۶) -

میٹ لینڈ کے خیالات کا انگلستان میں بہت چرچا ہوا اور اسی کے زمانے سے ایک تحریک شروع ہوئی جو اشتراکیت پیشہ وراں کے نام سے مشہور ہے ۔ اس تحریک پر بعد کو بحث ہوگی ' کیونکہ اس میں معاشیات کو بڑی بہت دخل ہے ۔ عملی دنیا میں وہ سلسلۂ خیالات جس کا سرچشمہ گیرکے اور میٹ لینڈ کی تصانیف ہیں ' تعدد سیاسی کا فلسفہ کہلاتا ہے ' اور لیسکی[۱] اور کول[۲] اس کے سب سے ممتاز نمائندے ہیں ۔ یہ لوگ مطلق فرماں روائی کو قانون دانوں کا ڈھکوسلا قرار دیتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ ریاست کے اختیارات قانوناً چاہے جتنے وسیع اور ہمہ گیر ہوں ' حقیقت میں شہریوں کی رائے عامہ انہیں ہمیشہ محدود رکھتی ہے ۔ اور ہم کو اس مغالطے میں نہ پڑنا چاہئے کہ ہر شہری کا ریاست سے براہ راست ذاتی تعلق رہتا ہے ۔ ریاست ایک عظیم الشان مجرد ہستی ہے جو ہر شخص کے ذہن میں نہیں سما سکتی ' عموماً جو اجتماعی ہستی لوگوں کے خیال میں رہتی ہے وہ ان کے ہم پیشہ یا ہم خیال لوگوں کی جماعت ہے ' اور ریاست کے مقابلے میں اس جماعت سے انہیں بہت زیادہ وابستگی اور لگاؤ رہتا ہے ۔ پیشہ وروں کی مخصوص انجمنیں اور برادریاں ' مزدوروں کی انجمنیں ' اور مذہبی جماعتیں اکثر دکھا چکی ہیں کہ ان کے اراکین انہیں ریاست کے مقابلے میں خدمت اور ایثار کا زیادہ مستحق سمجھتے ہیں ' اور اس صورت میں ریاست کے لئے انا و لاغیری کا دعویٰ کرنا مہمل ہے ۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ مطلق فرماں روائی کا خیال بالائے طاق رکھدیا جائے ' اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ریاست کا اصل اور سب سے اہم فرض یہ ہے کہ وہ اپنی ماتحت انجمنوں کی فلاح و بہبود کو مدنظر رکھے ' اور ان کے باہمی ربط اور ہم آہنگی کو قائم رکھنے کی کوشش کرتی رہے ۔ دستور میں بھی ایسی ترمیمیں ہونا چاہئیں کہ نمائندگی اور حکومت کا نظام پیشے اور فرائض کے لحاظ سے معین ہو ' اور ہم پیشہ لوگوں کی انجمنیں ' جن میں سرکاری ملازموں کی انجمنیں ' مذہبی جماعتیں ' وغیرہ بھی شامل سمجھی جائیں ' حکومت کے الگ الگ خود مختار اجزا ہوں ۔ اس طرح سے ریاست کی بنیاد

H. Laski—[۱]

G. D. H. Cole—[۲]

مضبوط رہے گی ' اور جو خرابی جماعتوں کی اغراض کو نظر انداز کرنے سے [۱] پیدا ہوتی ہے وہ رفع ہوجائے گی - افراد کا بھی اسی میں فائدہ ہے - ریاست میں ان کی ہستیاں گم ہوجاتی ہیں - چھوٹی جماعتوں میں انہیں اپنی شخصیت کے اظہار کا بہت بہتر موقع رہے گا ' اور ان کی سیرت اپنے اصلی جوہر کے مطابق نشو و نما پاسکے گی -

انگلستان کی طرح فرانس میں بھی موجودہ صدی کے شروع میں تعدد سیاسی کی تحریک کا آغاز ہوا - لیوں دوگوئی[۲] اس طرز خیال کا بانی اور سب سے ممتاز نمائندہ ہے - دوگوئی نے اپنے فلسفے سے وہی نتیجے نکالے ہیں جو انگلستان کے تعدد پسندوں نے - لیکن اس کی دلیلیں کسی قدر مختلف ہیں - وہ صرف فرماں‌روائی کے نظریے کو رد نہیں کرتا بلکہ ریاست کی شخصیت سے بھی انکار کرتا ہے ' اور ریاست کے وجود کو محض فرضی قرار دیتا ہے - انسانی زندگی میں اس کے نزدیک اصل چیز معاشرتی ربط ہے ' اور اسی کو بڑھانا اور تقویت پہنچانا ہمارا سب سے اہم فرض ہے - ریاست حقیقت میں اسی معاشرتی ربط کے قائم رکھنے کا ایک ذریعہ ہے ' مگر اس کی قدر اتنی نہیں ہوتی جتنی قانون کی ' اور دوگوئی قرون وسطے کے فلسفیوں کی طرح قانون کو ریاست اور سیاسی اداروں سے برتر مانتا ہے - ریاست کے کوئی ایسے حقوق یا اختیارات نہیں ہیں جو اسے بذاتہ حاصل ہوں ' قانون کے روبرو ریاست کا مرتبہ وہی ہے جو ایک کارکن کا ہوتا ہے ' کیونکہ قانون ہی ریاست کا دائرہ عمل مقرر کرتا ہے - دوگوئی نے فرانس کی مرکزی حکومت کے نقائص محسوس کرکے یہ تجویز کیا ہے کہ مقامی حکومت کی ذمہ‌داریاں زیادہ وسیع کی جائیں ' تاکہ مرکز پر بار کم ہو اور حکومت کے کاروبار میں زیادہ لوگ حصہ لے سکیں - اس نے دستور میں بھی ایسی ترمیمیں کرنے کا مشورہ دیا ہے جن سے سرکاری ملازموں ' پیشہ‌ور لوگوں اور مزدوروں کو اپنی انجمنیں قائم کرنے کا موقع ملے ' اور ان کی اجتماعی حیثیت قانوناً بھی تسلیم کرلی جائے -

---

[۱]—مثلاً انگلستان میں اور عام طور سے یورپ میں مزدوروں کی انجمنوں کا وجود ایک عرصے تک قانوناً تسلیم نہیں کیا گیا ' اور اس کی وجہ سے فساد ہوتا رہا -

Leon Duguit—[۲]

جرمنی میں ایہرنگ [۱] اور یےلی‌نک [۲] جیسے قانون‌دانوں اور ترائیچ‌کے [۳] جیسے مدبروں نے ریاست کا مرتبہ اس قدر بڑھایا کہ سیاسی دنیا کے لئے ایک نیا خطرہ پیدا ہوگیا تھا ' اور جرمنی کے علاوہ اور ملکوں میں بھی قومیں اپنی ریاست کے اقتدار اور عظمت سے ایسی مرعوب ہوگئی تھیں کہ انفرادی اُپج کے تلف ہوجانے کا اندیشہ تھا - مزدوروں اور سرمایہ‌داروں کے جھگڑوں میں ریاست نے عموماً سرمایہ‌داروں کا ساتھ دیا ' اور اس طرح اس نے اپنے آپ کو قومی مفاد کے بجائے مالدار اقلیت کی اغراض پوری کرنے کا ذریعہ ثابت کیا - تعدد سیاسی کی تحریک نے ان غلطفہمیوں کو رفع کرنے میں مدد دی جن کی وجہ سے فساد پیدا ہو رہا تھا ' اور اب ریاستوں میں انجمنوں کا وجود ' ان کی شخصیت اور ان کے اختیارات مقابلتاً آسانی کے ساتھ تسلیم کرلئے جاتے ہیں - فرماں‌روائی کی وہ خصوصیتیں جو ریاست کے اندرونی ربط کے لئے مضر ہوسکتی تھیں اب دور کردی گئی ہیں - لیکن اب معاشی مسائل نے ایسی صورت اختیار کرلی ہے کہ اگر تعدد پسندوں کی تمام عملی تجویزیں منظور کرلی جائیں اور ریاست فرماں‌روائی سے استعفا دیدے تب بھی کوئی مشکل آسان نہ ہوگی -

موجودہ حالات کے اعتبار سے مس فولیٹ [۴] کی تصنیف " نئی ریاست " سیاسیات کے علمی ذخیرے میں ایک بہت قابل قدر اضافہ ہے ' اس وجہ سے کہ اس میں صرف واقعات ہی کا مطالعہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ نہایت جوش کے ساتھ ایک نئی زندگی کی دعوت دی گئی ہے - مس‌فولیٹ کے نزدیک ریاست کا مرتبہ گھٹ جانے کے چھ اسباب ہیں- (۱) صنعتی ترقی ' جس کی وجہ سے مزدور بھی سیاسی حقوق کا مطالبہ کرنے لگے ' (اسی سلسلے میں انہوں نے یہ بھی دکھا دیا کہ ریاست اور سیاسی اقتدار کا پرانا تصور اب کام نہیں دے سکتا) ؛ (۲) نئے ذہنی رجحانات ' جنہوں نے عقلی تصورات کو اندر سے کھوکھلا ثابت کردیا ' اور یہ بھی ظاہر کردیا کہ عقل اور غور و فکر کو انسانی زندگی میں بہت کم دخل ہے ؛

---

[۱]— Ihring

[۲]— Jellinek

[۳]— Treitschke

[۴]— Miss Follet

(۳) قانونی نظریے ، جن میں انجمنوں کی حقیقی شخصیت کا اقرار کیا گیا ؛ (۴) لوگوں کو یہ اندیشہ ہونا کہ سیاسی کاروبار محض بڑے آدمیوں اور شاندار لفظوں کا کھیل ہے ، کھرے خیالات اور خلوص کو سیاسی معاملات میں دخل نہیں ؛ (۵) افراد کی نظر میں ان کی اپنی انجمنوں کا ریاست کے مقابلے میں زیادہ قریب اور عزیز ہونا ، اس لئے کہ انجمنیں اپنے اراکین کی اغراض کا بہت زیادہ احترام کرتی ہیں ؛ اور (۶) وہ تجارتی اور تہذیبی تعلقات جنھوں نے مختلف ریاستوں کے لوگوں میں ایک قومی رشتہ قائم کردیا ہے اور جن کا ریاستیں اپنی اغراض کی وجہ سے کافی لحاظ نہیں کرتی ہیں ۔ ریاست کے ساتھ اس نظام اور ان اداروں کی اہمیت میں بھی بہت فرق آگیا ہے جو عام طور پر یورپ اور امریکہ میں رائج ہیں ، اور جمہوری طرز حکومت ، جو پچھلی صدی میں ہر مرض کی دوا سمجھا جاتا تھا ، اب ایک ڈھکوسلا سا معلوم ہونے لگا ہے ۔ لیکن مس فولیٹ کا خیال ہے کہ وہ سیاسی تجربہ جس نے لوگوں کو اس نتیجے پر پہنچایا ہے ، اور وہ تعلیم جس پر لوگوں نے عمل کیا ہے دونوں اعتبار کے قابل نہیں ۔ علمی اور عملی سیاسیات کے ماہر " فرد " کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکے ہیں ، اور اجتماعی زندگی کی بھی انھوں نے غلط تعبیر کی ہے ۔ وہ فرد کو ایک مجرد ہستی سمجھا کئے اور اجتماعی زندگی کو انھوں نے چند مفروضہ تصورات پر عمل کرنا قرار دیا ہے ۔ ان کے نزدیک جمہوری طرز حکومت کی بنیاد ہر شخص کی " رائے " حاصل کرنا ہے ، جس کے معنی یہ ہیں کہ جمہوریت میں ہر شخص کی ہستی اوروں سے جدا فرض کی جاتی ہے ، مگر ساتھ ہی یہ بھی فرض کیا جاتا ہے کہ مختلف رائوں کا اتفاق لوگوں کے اتحاد کی دلیل ہے ۔ یہ دونوں نظریے غلط ہیں ۔ اجتماعی زندگی کے باہر " فرد " محض ایک اصطلاح ہے ، اور اجتماعی زندگی میں بھی اس کی حیثیت ایک اصطلاح کی سی رہتی ہے جب تک انفرادی قویٰ کے استعمال کا صحیح طریقہ نہ معلوم کیا جائے ، اور ہر فرد اپنی طبیعت اور استعداد کے مطابق اجتماعی زندگی کو کامیاب بنانے میں شریک نہ ہو ۔ موجودہ طریقے پر رائے حاصل کرنا بالکل مہمل ہے ، اور اس سے کوئی فائدہ نہیں ، کیونکہ اس رائے کو انفرادی استعداد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ، اور کسی تجویز پر رائے دینے کا یہ نتیجہ بھی لازمی نہیں کہ رائے دینے والا اس

میں عملاً شریک ہو - سیاسی زندگی کی جان تعمیری کوششیں ہیں ' اور وہ نظام جو ہر فرد کو ایسی کوششوں میں شامل نہ کرے محض ایک تماشا ہے - مس فولیٹ کا خیال ہے کہ ہر ریاست کا واحدہ ایک چھوٹا علاقہ ہونا چاہئے جس کے رہنے والے سب ایک دوسرے کو جانتے ہوں ' ایک دوسرے سے ملتے رہیں اور ان تمام کاموں میں جلہیں ہم سیاسی اور معاشرتی فرائض کہتے ہیں ایک دوسرے کی مدد کریں ' یعنی صرف اسی پر اکتفا نہ کریں کہ ضرورت کے وقت ایک مقررہ جگہ جاکر اپنی رائے دے دیں ' بلکہ اپنے علاقے میں ہر طرح کا انتظام کریں اور وہاں کی زندگی کو آزاد اور خوشگوار بنائیں - یوں ہر شخص کو ' خواہ وہ امیر ہو یا غریب ' تاجر یا عالم ' اپنی استعداد کے مطابق اجتماعی زندگی میں حصہ لینے اور اس کو فیض پہنچانے کا موقع ہوگا ' اور ہر فرد محض رائے شماری کی اکائی نہ ہوگا بلکہ ایک جیتی جاگتی ہستی جس کے لئے سیاسی زندگی میں شرکت کرنا اس کی ذہنی اور روحانی نشو و نما کا ایک ذریعہ ہوگا ' اور جس کی شخصیت کے پھول کھلنے سے سیاسی باغ کی رونق بڑھ گی -

چھٹا باب

سیاسیات اور معاشیات

تمہید

جب سیاسی غور و فکر شروع ہوا اُسی وقت سے لوگوں نے یہ محسوس کیا کہ دولت کی تقسیم کا معاشرتی زندگی سے بہت گہرا تعلق ہے ' اور معاشرے کا نظام اسی صورت میں درست کہا جاسکتا ہے جب ساتھ ہی ساتھ معاشی اصلاح بھی کی جائے - چنانچہ یونان کے تمام فلسفیوں نے سیاسی اور معاشی مسائل پر مجموعی حیثیت سے غور کیا ' اور انہیں کبھی ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہونے دیا - افلاطون کی '' ریاست '' میں ایک طرح کی اشتمالیت تجویز کی گئی ہے' ارسطو' جو زندگی کی '' فطری'' روش میں دخل دینے کے خلاف تھا ' اپنی عملی ریاست میں دولت کا نظم و ضبط ضروری قرار دیتا ہے ' اور افلاطون اور ارسطو کے علاوہ اور یونانی فلسفی بھی دولت کی کوئی نہ کوئی ایسی تقسیم تجویز کرتے ہیں جو ان کے خیال میں ریاست کو معاشی فساد سے محفوظ رکھے گی - قرون وسطے کے جاگیری اور کلیسائی نظام میں اشتراکیت کا ایک عنصر موجود تھا ' اور اس نظام کے درہم برہم ہوتے ہی دولت کو کسی بہتر اصول پر تقسیم کرنے کی تدبیریں سوچی جانے لگیں ' کیونکہ ذاتی ملکیت کے رواج نے ہر ملک کی معاشی زندگی میں طوفان برپا کردئے تھے - سر تومس مور [۱] نے اپنی تصنیف یوتوپیا [۲] میں ایک خیالی ملک کے حالات بیان کئے ہیں جہاں مال و دولت کا نام بھی نہیں اور سونے کی قدر پتھر سے زیادہ نہیں -

---

[۱] -- Sir Thomas More

[۲] -- Utopia

کامپانلا [۱] نے اپنی " ریاست آفتاب " [۲] میں ایک معاشرے کا خاکہ کھینچا ہے جس میں ملکیت ، دولت اور عورتیں مشترک ہیں ، اور اس معاشرے کو اپنے زمانے کے لوگوں کے سامنے مثال کے طور پر پیش کیا ہے ۔ ہیرنگٹن [۳] نے " اوکی آنا " [۴] میں زمین کا ریاست کی ملکیت ہونا سیاسی اور معاشی استحکام کے لئے لازمی رکھا ہے ، اور گو اس کی ریاست بھی فرضی تھی ، مگر انگلستان کی خانہ جنگی کے دور میں بہت سے دور اندیش مدبر واقعی اس فکر میں تھے کہ دولت ، خصوصاً زمین کی تقسیم ، کسی ایسے اصول پر کی جائے جو امیر غریب کے فرق کو بالکل نہیں تو کسی حدتک مٹادے ۔ لیکن سولھویں اور سترھویں صدیاں مذہبی اختلافات کا زمانہ تھیں ، معاشی اصلاح کے نظریے مذہبی عقیدوں میں الجھے ہوئے تھے ، اور معاشی مسائل پر غور کرنے کا موقع اسی وقت آیا جب فضا کسی قدر صاف ہوگئی ۔

فرانسیسی انقلاب اس ذہنی تغیر کی علامت ہے جس نے مذہب ، سیاسیات اور معاشیات کو ایک دوسرے سے جدا کردیا ، اور مساوات کو محض ایک مذہبی عقیدے یا ایک ذہنی تصور کے بجائے ایک سیاسی مطالبہ بنا دیا ۔ انقلاب سے قانونی مساوات تو حاصل ہوگئی ، اور امرا کے وہ تمام حقوق جو روشن خیال متوسط درجے کے لوگوں کے دلوں میں کانٹے کی طرح کھٹکتے تھے غائب ہو گئے ۔ مگر دولت کا فرق وہی رہا جو پہلے تھا اور غریبوں کی حالت بھی ویسی ہی رہی ۔ پھر کیا تعجب ہے کہ انقلاب کے چند سال بعد ہی ایسی مساوات کی آرزو پیدا ہوئی جو دولت اور افلاس کے فرق کو دور کر دے ، اور تعلیم اور تہذیب کی نعمت کو صرف امیروں ہی تک محدود نہ رکھے ۔ معاشی حالت کی تبدیلی اور صنعت و حرفت کی اس ترقی نے جو صنعتی انقلاب کہلاتی ہے ، شہروں میں غریبوں اور مزدوروں کی تعداد بہت بڑھادی ، ہرجگہ کارخانے قائم ہونے لگے جن میں مزدوروں پر بہت سختیاں کی جاتی تھیں ، اور جو لوگ مساوات کے شیدائی نہیں تھے انھوں نے بھی محسوس کیا کہ مزدوروں کے افلاس اور مصیبت کو کم کرنا انصاف کا تقاضا

(۱۶۳۹—۱۵۶۸) Thomas Campanella—[۱]

۱۶۲۳ ، City of the Sun—[۲]

Harrington—[۳]

Oceana—[۴]

ہے - اس طرح سے غور و فکر کا وہ سلسلہ شروع ہوا جو اشتراکیت کا فلسفہ کہلاتا ہے - اس میں اور اس سے پہلے کی اشتراکیت میں ایک بہت اہم فرق ہے - اشتراکیت کے پہلے فلسفیوں کا نصب‌العین عموماً اخلاقی یا مذہبی تھا ' ان کا محرک انصاف یا مساوات کا کوئی عقیدہ ہوتا تھا اور ان کا مقصد دولت کی ایسی تقسیم کرنا تھا کہ لوگ لالچ یا حسد کی وجہ سے ایک دوسرے سے نہ لڑیں - انیسویں صدی اور دور حاضر کے اشتراکیوں کا مقصد پیداوار کے تمام ذرائع کو اجتماعی ملک بنانا ہے ' اور ایک ایسا نظام قائم کرنا جس میں مزدوروں کے طبقے کو اس کا پورا حق مل سکے ' کیونکہ اسی طبقے کی محنت سے دولت پیدا ہوتی ہے - موجودہ اشتراکیت میں دینی ' اخلاقی اور سیاسی غور و فکر بھی شامل ہے ' لیکن دراصل تقریباً تمام اشتراکیوں کے مدنظر مزدور اور سرمایہ‌دار کے جھگڑوں کا خاتمہ کرنا ہے اور صنعتی اور عام معاشی نظام کو ایسے اصولوں پر قائم کرنا کہ معاشی ابتری رفع ہو جائے -

ایسے مسائل میں اختلاف کی بہت گنجائش ہے - اسی وجہ سے اشتراکیوں میں بہت سے فرقے پیدا ہوگئے ہیں جنھیں ایک دوسرے سے سخت عداوت ہے - اشتراکی آجکل ہر وہ شخص کہلاتا ہے جو کسی حد تک بھی مزدوروں کا ہمدرد ہے ' زمین یا صنعتی پیداوار کے ذرائع کو اجتماعی ملک بنانا یا معاشی زندگی کو ریاست کی نگرانی میں لانا چاہتا ہے ' لیکن پانچ فرقے ایسے ہیں جن کے عقائد نے ایک معین شکل اختیار کرلی ہے ' اور جن کی تعلیم نے بہت رواج پایا ہے - پہلا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو ریاست کو اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں اور جن کے نزدیک اشتراکی اپنے مقاصد میں کامیاب اسی صورت میں ہو سکتے ہیں کہ رفتہ رفتہ موجودہ حکومت اور ریاست پر حاوی ہوجائیں - اس خیال کے لوگ ریاستی اشتراکی کہلاتے ہیں - ان کی تعلیم کے بالکل بر خلاف اشتمالیت کے نظریے ہیں - اشتمالی موجودہ ریاست اور اس کے کل نظام کو اپنا دشمن سمجھتے ہیں اور وہ ایک انقلاب کے ذریعے سے سیاسی اقتدار پر قبضہ کرکے سرمایہ‌داروں کو زیر کرنا اور صنعتی پیداوار کے تمام ذرائع اور ملک کی پوری دولت حاصل کرکے مزدوروں کی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں - تیسرا فرقہ نراجیوں کا ہے ' جو ذاتی ملکیت کو مٹانا اور صنعتی پیداوار کے تمام ذرائع کو اجتماعی ملک بنانا تو ضروری سمجھتے ہیں ' مگر معاشرتی اور سیاسی نظام میں کسی قسم کا جبر نہیں دیکھنا

چاہئے ، کیونکہ ان کے نزدیک ہر معاشرتی ادارے کا انحصار افراد کے آزاد ارادے اور خواہش پر ہونا چاہئے ۔ اشتمالیوں پر نراجی یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ لوگ ریاست کے اقتدار کو گھٹانے کے بجائے بڑھانا چاہتے ہیں ، اور انہیں اندیشہ ہے کہ مزدوروں کی حکومت اتنی ہی ظالمانہ ہوگی جتنی اب سرمایہ داروں کی ہے ۔ حکومت پیشہوراں اور اشتراکیت پیشہوراں کے حامی اس معاملے میں نراجیوں سے متفق ہیں اور ان کے مجوزہ نظام میں بھی موجودہ قسم کی ریاست کے لئے گنجائش نہیں ۔ ان فرقوں کے عقائد بعد کو تفصیل کے ساتھ بیان کئے جائیں گے ۔

۱—اشتراکیت کی ابتدا

انیسویں صدی کے نصف اول میں جو اشتراکی تعلیم رائج ہوئی اس میں معاشی مسائل کے ساتھ اخلاقی اور روحانی عناصر کی آمیزش تھی ۔ سین سیمن [۱] فوریئے [۲] اور سسمونڈی [۳] ' جو فرانس میں اشتراکیت کے پہلے نمائندے ہیں ' اور روبرٹ اوئن ' جس نے انگلستان میں اشتراکیت کی بنیاد ڈالی ' واقعی دنیا کے ایک اہم مسئلے کو حل کرتے ہوئے خیالی دنیا کے خواب بھی دیکھتے رہے ۔ ان کے قدم تو زمین پر تھے ' مگر ان کی نگاہ آسمان پر اس طرح جمی تھی کہ وہ اپنا راستہ اکثر بھول گئے اور ماحول سے غافل ہوگئے ۔ ۱۸۴۸ کے بعد اشتراکیت میں مادیت کا عنصر بہت بڑھ گیا ' اور اس کے حامیوں کی نظر آسمان سے ہٹ کر زمین پر جم گئی ۔ اشتراکی نظریوں کی اہمیت میں فرق نہیں آیا ' لیکن ان کے اصول عمل کے پابند ہوگئے ' اور انہیں نظریوں کی قدر زیادہ ہوئی جو فوراً عمل میں بھی لائے جاسکتے تھے ۔

سین سیمن کے خیالات بہت ہی دلچسپ ہیں ' اور گو اس کا فلسفہ بہت اُلجھا ہوا تھا مگر اس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں قوت تخلیق اور جدت کی کمی نہ تھی ۔ سین سیمن پرانے اُمرا کے ایک خاصے مشہور خاندان سے تھا اور انقلاب کے زمانے میں اس نے اپنے طبقے کو تباہ ہوتے دیکھا ۔ لیکن اس میں نئی زندگی کی آرزوئیں اس قدر قوی تھیں کہ اس تباہی کا اس کے دل پر کوئی اثر نہ ہوا ' اور وہ اپنے اس عقیدے پر قائم

(۱۸۲۵—۱۷۶۰) St. Simon—[۱]

Fourier—[۲]

Sismondi—[۳]

رہا کہ فرانس کا اشرافی اور کلیسائی نظام وہ فرائض انجام نہیں دے سکتا جو نئے حالات نے پیدا کردئے ہیں - اس کے نزدیک سیاسی اور صنعتی انقلاب کے بعد ریاست کو ایک بالکل ہی دوسری طرح کے نظام کی ضرورت تھی ' اور یہ نظام مستحکم اسی صورت میں ہو سکتا تھا جب رہبری اور حکومت کے فرائض ایک صنعتی اشرافیہ کے سپرد کئے جائیں - سین سیموں جمہوریت کا دلدادہ نہیں تھا ' نپولین کی معزولی کے بعد اس نے شاہ لوئی ہژدہم سے یہ درخواست کی کہ اپنی سرپرستی میں نیا معاشرتی نظام قائم کرے - اس میں اور دوسرے اشتراکی فلسفیوں میں ایک اور بڑا فرق یہ بھی ہے کہ وہ سرمایہ‌دار اور مزدور کے مسئلے پر بحث نہیں کرتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے وجود ہی سے واقف نہیں تھا - سین سیموں کے دل میں درد ضرور تھا ' اور عام افلاس نے ملک کی جو حالت کردی تھی اس سے اس کے دل کو صدمہ بہت ہوا ' مگر وہ غریبوں اور مزدوروں کی حمایت اور امداد کو تمام مصیبتوں کا علاج نہیں سمجھتا تھا - اسے ملک کی ذہنیت ' عقائد اور نظام کو بدلنا اصلاح کے لئے لازمی نظر آیا ' اور اس کی کوشش یہ تھی کہ ایک نیا مذہب ' نیا فلسفہ حیات اور نیا طرز حکومت سب ایک ساتھ رواج پائیں -

ہمیں یہاں سین سیموں کی دینی اور اخلاقی تعلیم سے بحث نہیں - اس کے پیرووں نے اس کی تصانیف سے ایک فلسفہ تاریخ اخذ کیا جو کسی قدر اہمیت رکھتا ہے ' کیونکہ اس کا کونت [1] کے خیالات پر بہت اثر پڑا ' اور اس نے اشتراکی کے فلسفیوں کو تاریخ کی طرف متوجہ کیا - اس فلسفے کے مطابق تاریخ میں دو قسم کے دور ہوتے ہیں ' ایک تنقید یا نفی کا ' دوسرا نمو یا تعمیر کا - تنقیدی دور کی خصوصیات جنگ ' خود پرستی اور بد نظمی ہیں ' تعمیری دور کی فرماں‌برداری ' محبت اور اتحاد ' اور اس دور میں مذہب کا غلبہ بھی ہوتا ہے - مخالفت اور اتحاد گویا دو بڑے اصول ہیں جن کا عکس ہر زمانے کی زندگی میں نظر آتا ہے ' اور ان میں سے جو غالب ہو سمجھنا چاہئے کہ اسی کا معاشرے پر راج ہے - لیکن اب رفتہ رفتہ تنامی اور تعمیری اثرات بڑھ رہے ہیں ' یعنی معاشرہ اتحاد کی طرف مائل ہے ' اور اب ہم کو اس کی تدبیریں سوچنا چاہئیں کہ نوع انسانی کس طرح

---

[1] — Comte

متحد ہو کر فطرت کے وسائل کو کام میں لاسکتی ہے - ابھی تک " صنعتی سردار " یعنی وہ سرمایہ‌دار جن کی قابلیت اور سرمائے کی بدولت صنعت اور تجارت کو فروغ ہو رہا ہے ' مزدوروں کو لوٹتے ہیں اور وراثت کا اصول ایک طرف دولت اور دوسری طرف افلاس کو مستقل صورت دیدیتا ہے - ان افسوسناک معاشرتی خامیوں کو ہم اس طرح دور کر سکتے ہیں کہ صنعتی سردار حکومت کے رکن بن جائیں ' اور بجائے اپنے لئے دولت اکٹھا کرنے کے وہ قوم کی خدمت کرنے لگیں - اس کے ساتھ ہی وراثت کا قاعدہ ترک کردینا چاہئے ' تاکہ دولت ایک جگہ جمع نہ ہو سکے ' اور پیداوار کے ذرائع کو اجتماعی ملکیت بنا دینا چاہئے - اگر ایسا کیا گیا تو وہ خرابیاں جاتی رہیں گی جو ذاتی اغراض کے تصادم سے پیدا ہوتی ہیں ' اور کامل اتحاد اور ہم آہنگی سے انسانی زندگی کو انتہائی ترقی حاصل ہوگی -

" صنعتی سردار " معاشرے کے رہبر اور حکومت کے رکن اس لئے بنائے گئے ہیں کہ سین سیمون قابلیت اور ہنر کو انہیں کا حصہ سمجھتا تھا اور اس کا مقصد تھا کہ حکومت انہیں لوگوں کے سپرد کرنا چاہئے جو اس کے اہل ہوں - اس کا خیالی معاشرہ ایک جماعت ہے جس میں لوگوں کے مراتب اور فرائض کے مختلف درجے ہیں ' ہر شخص کی حیثیت اس کی استعداد کے مطابق ہوتی ہے ' اور دینی ' اخلاقی اور سیاسی اقتدار ان لوگوں کو دیا گیا ہے جن میں سب سے زیادہ اوصاف ہیں - یعنی اس کی ریاست میں افلاطون کے مثالی نظام کی طرح اصل حکومت عقل اور ہنر ہے - فوریاے [۱] کا فلسفہ اس کے بر عکس ہے - سین سیمون کے نظام کو کامیاب بنانے کے لئے مرکزی حکومت اور مرکزی اقتدار لازمی ہے ' اور چونکہ مرکز قائم ہونا صرف ریاست میں ممکن ہے اس لئے ہر چیز کا دار و مدار ریاست پر ہوجاتا ہے - فوریاے نے مقامی خود مختاری اور انفرادی آزادی پر زور دیا ہے - اپنے زمانے کے سیاسی نظام کو نظرانداز کرکے اس نے یہ تجویز کیا ہے کہ چار پانچ سو خاندانوں ' یعنی قریب اٹھارہ سو آدمیوں کی بستیاں قائم کی جائیں جو معاشی اور سیاسی اعتبار سے بالکل خود مختار ہوں اور اپنی تمام ضروریات پوری کر سکیں - اس قسم کی بستی کو وہ فلانژ [۲] کہتا ہے '

---

[۱] - C. Fourier (۱۷۷۲—۱۸۳۷)

[۲] - Phalange

اور یہ اس کے نظام کا سب سے چھوٹا اور سب سے بڑا واحدہ ہے ' کیونکہ وہ اُس کو کسی بڑے نظام کے ماتحت نہیں کرتا - یہ فلانز اگر چاہیں تو متحد ہو جائیں ' بلکہ ان کا متحد ہو کر آزاد اور خود مختار واحدوں کی ایک عالمگیر ریاست بن جانا اس کے نزدیک ان کے استحکام کی بہترین صورت ہے -

فلانژوں کے اندرونی نظام میں فوری‌اے نے ہر طرح سے آزادی اور راحت کا خیال رکھا ہے - لوگ اپنے مذاق کے مطابق پیشے اور مشاغل اختیار کریں‌گے ' اور اس کی خاص کوشش کی جائے گی کہ ہر کام دلچسپ بنایا جائے - فوری‌اے کو یقین تھا کہ ہر شخص محنت کرنا چاہتا ہے ' اور کاہل محض اس وجہ سے بن جاتا ہے کہ اسے نہ کام کی طرف رغبت دلائی جاتی ہے نہ خود کام میں کسی قسم کی دلچسپی پیدا کی جاتی ہے - لیکن فلانز میں لوگوں کو محنت کا شوق ہوگا اور مشاغل دلچسپ ہوں‌گے ' اس لئے سب مصروف رہیں گے - جو کام ایسے ہیں کہ طبیعت ان کی طرف کبھی مائل نہیں ہوسکتی وہ مشین کے ذریعے سے کئے جائیں گے - فلانز کی کل صنعتی اور زرعی پیداوار سب سے پہلے بستی کے تمام لوگوں کی ضروریات پوری کرنے میں صرف ہوگی ' اور جو باقی بچے گی وہ مزدوروں ' سرمایہ‌داروں اور اہل ہنر میں تقسیم کر دی جائے گی - فلانز میں ذاتی ملکیت اور سرمایہ‌داری ترک نہیں کی جاتی ' بس اس کا خیال رکھا جاتا ہے کہ کوئی شخص بھی کسی ضروری چیز کا محتاج نہ رہے - ملکیت اور سرمایہ‌داری کا حق دراصل انفرادی آزادی پر منحصر ہے ' اور فوری‌اے نے افراد کو انتہائی آزادی جو فلانز کی بقا اور استحکام کا لحاظ کرنے کے بعد دی جاسکتی تھی دیدی ہے - اسے یہ آزادی دینے میں کوئی خطرہ بھی نظر نہیں آیا ' کیونکہ اس کی نظر میں انسان کے جوہر اصلی کی بڑی قدر تھی ' اور اسے کامل یقین تھا کہ ہر فرد بشر خلقی طور پر نیک نہت ہوتا ہے -

انسان کی نیکی پر حد سے زیادہ بھروسا کرنا اتنا ہی غلط ہے جتنا اس کی نیکی سے قطعاً انکار کرنا ' لیکن فلانز کے اصولوں کے مطابق بستیاں قائم کرنا ہرگز دشوار نہیں ' اور اگر اس کا تجربہ کیا جاتا تو ممکن ہے کامیابی کی کوئی صورت نکل آتی - فوری‌اے کی تجویز پر کسی نے عمل نہیں کیا ' مگر ہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ تجویز سرے سے مہمل تھی - فوری‌اے نے مقامی حکومت کو جو اہمیت دی ہے وہ اس کی حیرت انگیز پیش

پہلی کا ثبوت ہے ' اور اب ہم دیکھتے ہیں کہ تقریباً ہر ریاست میں مقامی حکومت کے اختیارات بڑھ رہے ہیں ' اور بعض جگہ تو اس کی کوشش ہو رہی ہے کہ معاشی اعتبار سے بھی مقامی حلقے خود مختار ہو جائیں اور اپنی کل ضروریات مہیا کر سکیں - فالنز کی تصور میں شاعری کا ایک عنصر بھی شامل ہے ' مگر جتنے نقائص اس میں نکالے جاسکتے ہیں ان سے زیادہ فوریاے نے موجودہ زمانے کے نظام میں دکھائے ہیں ' اور اس کی تنقید کو صحیح ماننے کے سوا کوئی چارہ نہیں -

سین سیمن اور فوریاے کے طرز پر اےتی‌ین کابے [۱] نے بھی ایک خیالی ریاست کا خاکہ کھینچا ہے ' جس میں زرعی بستیاں اور قومی کارخانے ہیں ' عام اور جبری تعلیم ہے ' اور وراثت کا قاعدہ منسوخ کر دیا گیا ہے - اس کے باشندوں کو وہ راحت حاصل ہے جو موجودہ معاشرے میں ہمیں ہرگز نصیب نہیں ہو سکتی - کابے کی تصنیف خاصی مقبول ہوئی ' خصوصاً اس وجہ سے کہ اس نے آمدنی پر ایسا محصول تجویز کیا تھا جس کی شرح آمدنی کے اضافے کے ساتھ بڑھتی جائے - ان تینوں مصنفوں کے علاوہ انگلستان میں ولیم موریس [۲] ' سیموئل بٹلر [۳] ' کنگزلے [۴] وغیرہ نے اشتراکی اصولوں کی ناولوں کے پیرائے میں تبلیغ کی ' اور یہ بھی ثابت کرنا چاہا کہ اشتراکیت کا کوئی نہ کوئی طریقہ اختیار کئے بغیر ترقی ناممکن ہے -

۲—ریاستی اشتراکی

سین سیمن کے فلسفے میں ریاست کا اصولاً تو بہت دخل تھا مگر عملاً اس نے مزدوروں یا غریبوں کو ریاست کے ذریعے سے مدد پہنچانے کی جدوجہد نہیں کی - فوریاے نے بھی ان سیاسی اداروں سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جو اس وقت موجود تھے اور جن کے توسط سے معاشرتی نظام کی خرابیاں

[۱]— Etienne Cabet (۱۷۸۸ - ۱۸۵۶)

[۲]— William Morris - اشتراکیت پر اس کی سب سے اچھی کتاب News from Nowhere ہے -

[۳]— Samuel Butler - اپنے ناول Erehwon میں اس نے ایک خیالی ریاست کا معاشی نظام بیان کیا ہے -

[۴]— C. Kingsley انگلستان کے " عیسائی اشتراکیوں " میں سب سے زیادہ ممتاز درجہ رکھتا ہے - اس کا خاص عقیدہ یہ تھا کہ اشتراکیت عیسائی مذہب کی تعلیم ہے -

کسی قدر دور ہوسکتی تھیں - لیکن روبرٹ اوئن [۱] نے ایک نیا معاشی نظام تجویز کرنے کے ساتھ ہی ساتھ ریاست اور قانون کے ذریعہ سے افلاس کو دور کرنے اور کارخانے کے مالکوں کی زیادتیوں کو کم کرنے کے لئے جو کچھ کیا جاسکتا تھا کیا - اس نے کل معاشرے کی اصلاح کا ذمہ نہیں لیا ' نہ معاشی مسائل کو سین سیمون کی طرح مافوق الطبیعی نظریوں میں الجھایا ' بلکہ اپنی نظر سرمایہ داروں اور مزدوروں کے مسائل پر قائم رکھی اور اپنے دائرۂ عمل کو یہیں تک محدود رکھا - اس وجہ سے موجودہ اشتراکیت کا بانی اسی کو سمجھنا چاہئے -

اوئن شہر مین چسٹر میں کئی سال تک ایک کارخانے کا منتظم رہا - اپنے کام میں وہ بہت ہوشیار تھا ' مگر مزدوروں کی حالت دیکھ کر وہ اپنی ترقی کے بجائے ان کی فلاح کی فکر میں پڑ گیا - اس نے چند اور سرمایہ داروں کے ساتھ مل کر گلاسگو شہر کے قریب لینارک [۲] میں ایک کارخانہ خریدا اور اس کے مزدوروں کی زندگی کو اپنے خیالات کے مطابق تنظیم دیا - اس نے تمام مزدوروں کو ایک جگہ آباد کیا ' اتحادی دکانیں کھولیں جن میں وہ اپنی ضرورت کی چیزیں خرید سکتے تھے ' ان کی تعلیم کا انتظام کیا ' اور ان کے کام کے اوقات اور کارخانوں کے مقابلے میں بہت کم کردئے - یہ تجربہ نہایت کامیاب ثابت ہوا ' لینارک کی بستی ایک مثالی نمونہ بن گئی جس سے مزدوروں کے اور حامی سبق حاصل کرسکتے تھے - لیکن اوئن جس قدر سرمایہ اس بستی میں لگانا چاہتا تھا وہ اس کے ساتھی فراہم کرنے پر تیار نہیں تھے ' اور آخرکار اختلافات کی وجہ سے اوئن کو لینارک چھوڑنا پڑا - اس نے اس قسم کے تجربے اور دو چار جگہ بھی کئے جو کامیاب ہوئے مگر زیادہ دن تک قائم نہ رہ سکے - شروع میں ملک کے ممتاز لوگ اوئن کی مدد کرنے پر آمادہ ہوگئے تھے ' لیکن ایک تقریر میں اس نے مذہب کے متعلق ایسے خیالات ظاہر کئے کہ سب اس سے ناراض ہوگئے - عمر کے آخری سالوں میں اس نے لندن میں سکونت اختیار کرلی ' اور وہاں اپنے خیالات کا پرچار کرتا رہا -

---

[۱]—Robert Owen (۱۷۷۱—۱۸۵۸) -

[۲]—Lanark -

اوئن اصلاحی کوششوں میں ریاست سے مدد لینے کے خلاف نہیں تھا۔ ریاست کو مزدوروں کی حالت کی طرف متوجہ کرنے کی جو کوششیں ہو رہی تھیں، اور جن کا پہلا نتیجہ ۱۸۱۹ کا قانون کارخانہ جات تھا، ان میں اوئن بھی شریک تھا۔ ۱۸۱۷ میں اس نے پارلیمنٹ کی ایک کمیٹی کے سامنے ایک رپورٹ پیش کی تھی، جس میں اس نے دکھایا تھا کہ معاشی ابتری اور بےچینی کا اصل سبب مزدور اور مشین کا مقابلہ ہے، اور یورپی معاشرہ اپنی دشواریوں سے اس وقت تک نجات نہیں پائے گا جب تک کہ مزدوروں میں اتحاد نہ ہوگا، اور ان کی اجتماعی قوت مشین پر حاوی نہ ہوجائے گی، یعنی جب تک مشین نوع انسانی کی بہبود کا ذریعہ نہیں بلکہ انسان محض مشین استعمال کرنے کا ذریعہ سمجھا جائے گا۔ اس سلسلے میں اوئن نے ایک تجویز پیش کی جو فوریئے کے فلانز کی تجویز سے بہت مشابہ ہے، اور جو خود اوئن کی قائم کی ہوئی مزدوروں کی بستی کا خاکہ ہے۔ حکومت نے اس کی تجویز پر عمل نہیں کیا، مگر اس کے خیالات کی اشاعت بہت ہوئی اور ملک کے اکثر روشن خیال لوگ اس کے ہمدرد اور حامی بن گئے۔

اوئن کے کام کو بےصبری، مذہب اور اخلاق کے معاملے میں انتہا پسندی اور انسان کی فطرت پر بےجا اعتبار نے بگاڑ دیا۔ پھر بھی وہ بہت سی یادگاریں چھوڑ گیا۔ چھوٹے بچوں کے اسکول سب سے پہلے اسی نے قائم کئے، مزدوروں کی اتحادی تحریک کی اسی نے بنیاد ڈالی، اور امداد باہمی کی تحریک کا بھی اس کا ایک نمونہ بھی پیش کردیا۔ لندن میں اس نے مبادلۂ محنت کا دفتر قائم کیا، جس کے ذریعہ سے مزدوروں کو ایک دوسرے کی حالت معلوم ہوتی رہتی تھی، اور جب کارخانوں میں جگہیں خالی ہوتیں تو اس کی بھی خبر مل جاتی تھی۔ مزدوروں کی تنظیم کے علاوہ اوئن نے کام کے اوقات کم کرانے کی بہت کوشش کی، اور اپنے تجربے سے ثابت کردیا کہ کام کا وقت گھٹانے سے کارخانہ داروں کو نقصان کے بجائے فائدہ ہوتا ہے۔ سیاسیات کے نقطۂ نظر سے اس کی تجویز کہ ملک کو چھوٹی، خود مختار بستیوں میں تقسیم کر دینا چاہئے، سب سے زیادہ قابل قدر ہے۔

۱۸۳۰ میں چارٹسٹ تحریک [۱] شروع ہوئی، جس کا مقصد مزدوروں کو حق رائے دہندگی دلوانا تھا، تاکہ وہ ملک کی سیاسی زندگی میں حصہ

Chartist Movement- [1]

لے سکیں - لیکن ۱۸۳۲ میں جو اصلاحی قانون جاری ہوا اس سے مزدوروں کو مطلق فائدہ نہیں ہوا ' اور چارٹسٹ تحریک خود بخود فنا ہوگئی - اس کے بعد "عیسائی اشتراکیوں" نے زور باندھا - اس جماعت کی روح رواں کنگزلے ' موریس اور لڈلو [۱] تھے - ان لوگوں نے مزدوروں کی اتحادی تحریک کو بہت مضبوط کر دیا ' اور تصانیف کے ذریعے سے اشتراکیت کی تبلیغ کرتے رہے - مگر ان کا کوئی خاص سیاسی فلسفہ نہیں تھا ' اور انہوں نے کوئی نیا معاشی نظام بھی نہیں تجویز کیا - انگلستان میں مزدوروں کی قسمت کا فیصلہ پارلیمنٹ کے لیڈروں کے ہاتھ میں رہا ' اور انہوں نے کچھ اس وجہ سے کہ خیالات بدل گئے تھے ' اور مزدوروں اور سرمایہداروں کو ان کے حال پر چھوڑ دینے کے بجائے ریاست کا فرض سمجھا جانے لگا تھا کہ ان کے جھگڑوں کو عام مفاد کے لحاظ سے طے کرے ' کچھ مزدوروں کی اتحادی تحریک کی ترقی دیکھ کر اور اس کی قوت سے مرعوب ہو کر رفتہ رفتہ مزدوروں کو ان کے سیاسی حقوق دئے ' کام کا وقت گھٹایا اور مزدوری کا نرخ بڑھایا -

انگلستان سلامت روی کے لئے مشہور ہے ' اور وہاں صرف سیاسی مدبروں میں نہیں بلکہ ان لوگوں میں جنہیں سرمایہ داری کے نظام سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا انتہا پسندی بہت کم نظر آتی ہے - ۱۸۳۰ کی شورش کے بعد پھر مزدوروں میں زیادہ ہیجان نہیں پیدا ہوا اور انہوں نے پارلیمنٹ اور حکومت پر قبضہ کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی - لیکن چارٹسٹ تحریک کا جواب تقریباً ہر ترقی یافتہ یورپی ریاست میں ملتا ہے ' اور دوسری ریاستوں میں انگلستان کے مقابلے میں بہت زیادہ ہنگامہ برپا ہوا - صنعتی انقلاب سب سے پہلے انگلستان میں نمودار ہوا تھا ' اور اسی وجہ سے بےچینی بھی سب سے پہلے وہیں ظاہر ہوئی - فرانس اور جرمنی میں پہلی سیاسی شورش جس میں مزدور شریک ہوئے اور جس میں ان کے سیاسی حقوق کا مطالبہ کیا گیا ' ۱۸۴۸ کے انقلابات تھے - اشتراکیت کی تاریخ میں یہ سال بہت اہم ہے - اس وقت آزادی کی تمام تحریکیں گویا ایک جگہ پر آکر مل گئیں ' اور جس طرح چھوٹے چھوٹے نالے مل کر دریا میں سیلاب پیدا کر دیتے ہیں ' ان تحریکوں نے یورپ میں تہلکہ مچا دیا -

---

Ludlow—[1]

فرانس میں اسی سال ایک زبردست انقلاب ہوا ' جسے پیدا کرنے میں جمہور کے سیاسی ' اخلاقی اور معاشرتی حوصلے شامل تھے - ہمیں یہاں صرف اشتراکیت سے بحث ہے ' جس کا سب سے ممتاز نمائندہ لوئی بلاں [۱] تھا - بلاں انقلابی ہنگامے میں پوری طرح شریک ہوا اور اس زمانے میں جو عارضی حکومت قائم ہوئی اس کا رکن بھی تھا - اسے یقین تھا کہ جب تک حکومت بالکل جمہوری نہ ہو جائے اور ہر شخص کو رائے دہندگی کا حق نہ مل جائے ' اس وقت تک معاشرتی اصلاح ناممکن ہے - اس بنا پر اس نے حلقہ رائے دہندگان کی توسیع کے لئے پوری کوشش کی ' اور ۱۸۴۸ کی جمہوری حکومت نے رائے کا حق ہر شخص کو بلا کسی قید کے دے بھی دیا - مزدور اور سرمایہ‌دار کے مسئلے کو حل کرنے کے لئے بھی بلاں نے ایک تجویز پیش کی - اس کے نزدیک مزدوروں کی سب سے اہم ضرورت " صنعتی سامان " تھا ' یعنی اوزار ' مشینیں ' اور کارو بار چلانے کے واسطے مناسب سرمایہ - ریاست کا فرض ہے کہ یہ سب چیزیں فراہم کرے ' کیونکہ " ریاست دراصل غریبوں کی خزانچی ہے " - خزانچی کی خدمات انجام دینے کی بہترین صورت بلاں کی رائے میں یہ تھی کہ ریاست اپنے سرمائے سے " قومی کارخانے " کھولے ' ان کے لئے کل سامان فراہم کرے ' دستور بنائے ' اور پہلے سال کے لئے عہدہ دار مقرر کرے - اس کے بعد یہ کارخانے خودمختار کردئے جائیں ' یعنی اخراجات اور آمدنی کی تقسیم ' عہدہ‌داروں کا انتخاب اور کاروبار کو ترقی دینے کی تدبیریں کارخانوں کے مزدوروں اور کارکنوں پر چھوڑ دی جائیں - بلاں کا خیال تھا کہ اگر ایک مرتبہ ایسے کارخانے قائم ہوگئے تو وہ اپنا کام چلاتے رہیں گے ' سرمایہ‌داروں کے ذاتی کار خانے خود بخود غائب ہوجائیں گے ' اور جو خرابیاں ان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں وہ بھی رفع ہوجائیں گی - بلاں کی تجویز بہت معقول تھی ' اور ۱۸۴۸ کی انقلابی حکومت نے قومی کارخانے کے کھولنے کے لئے کچھ سرمایہ بھی دیا - لیکن سرمایہ ناکافی تھا ' تجارت کی حالت بہت خراب تھی ' اور بلاں کی مخالف ایک زبردست پارٹی تھی جس نے اس کے تجربوں کو ناکامیاب بنانے کا تہیہ کرلیا تھا - اس سبب سے ریاست کا روپیہ ضائع ہوا ' اور بلاں کی کوششیں ناکام رہیں - لیکن اس میں نہ اس کا قصور تھا نہ اس کے خیالات کا -

---

[۱] Louis Blanc (۱۸۱۱—۱۸۸۲) -

۱۸۴۸ کا سال جرمن اشتراکی اور جمہوری تحریک کی تاریخ میں وہی اہمیت رکھتا ہے جو فرانس کی تاریخ میں - وہاں بھی یہ سال کوششوں اور تجربوں اور ناکامیوں کا زمانہ تھا - لوئی بلاں کی طرح جرمنی میں بھی اشتراکیت کا ایک زبردست مبلغ اور مزدوروں کا حامی پیدا ہوا ' اور گو جمہوریت کے شیدائی صرف چند روز اپنی کامیابی کی خوشیاں منا سکے ' مگر لسال [۱] کے ہاتھوں اشتراکیت کی بنیاد بہت مضبوط ہوگئی - لسال عالم یا فلسفی نہیں تھا ' مزدوروں کے رہبر کی زندگی کا جو طریقہ ہونا چاہئے وہ اس نے کبھی نہیں اختیار کیا ' وہ ایک شریف خاندان کا اور بہت خوشحال آدمی تھا ' اس کی دعوتیں مشہور تھیں اور اس کا میل جول زیادہ تر رئیسوں سے رہتا تھا - اسی سبب سے اس کو اشتراکیت کا پرچار کرنے اور اشتراکی اصولوں کی قدر و منزلت جرمنی کی سیاسی دنیا میں قائم کرنے میں آسانی ہوئی - اس نے ۱۸۶۲ میں اشتراکی جمہوری پارٹی قائم کی ' اور اشتراکیت کو ریاست کی پالیسی بنانا رفتہ رفتہ ایک بہت بڑی جماعت کا نصب العین ہوگیا -

لسال نے سیاسیات یا معاشیات کے علمی ذخیرے میں کوئی اضافہ نہیں کیا - اس کی سب سے بڑی خوبی اس کی شستہ زبان اور موثر اسلوب بیان تھا - لیکن مروجہ معاشی نظریے تسلیم کر کے اس نے ثابت کردیا کہ اگر ریاست نے معاشی زندگی کی تنظیم بہت جلد اپنے ذمے نہ لی تو مزدوروں کا باقی رہنا دشوار ہوجائے گا - مزدوروں میں لسال کے نزدیک وہی لوگ شامل نہیں جو اُجرت پر کارخانوں میں کام کرتے ہیں بلکہ وہ تمام لوگ جو اپنی محنت سے معاشرے کو فائدہ پہنچاتے ہیں اور اس کی ترقی میں مدد دینا چاہتے ہیں - اسی وجہ سے اس کی نظر میں معاشی مسائل کا حل کرنا اور بھی اہم ہے ' اور یہ کام سرمایہ داروں اور مزدوروں پر نہیں چھوڑا جاسکتا بلکہ ریاست کا فرض ہے کہ اسے اپنے ہاتھ میں لے - لسال کے زمانے میں صرف جرمنی ہی نہیں بلکہ تمام یورپ کے مدبر جو کسی قدر روشن خیال تھے اور بادشاہوں کی خوشامد نہیں کرنا چاہتے تھے زیادہ تر حریت پسند تھے ' اور ان کا ایک طرف تو یہ اصول تھا کہ حکومت کو دستوری بنائیں ' اور شاہی اقتدار کو قاعدے قانون اور رائے عامہ کا پابند کریں ' دوسری طرف یہ کہ ریاست کے دائرۂ اثر کو جہاں تک

---

[۱] — Ferdinand Lassalle (۱۸۲۵—۱۸۶۴) -

ہوسکے محدود کریں ' تاکہ انفرادی آزادی میں کسی قسم کا خلل نہ پڑے -
لسال پر ہیگل کے خیالات کا اثر تھا ' اس لے حریت پسندوں کے سیاسی
فلسفے کا ' جو ریاست کو محض ایک چوکیدار بنانا چاہتا تھا '
خوب مذاق اُڑایا ' اور اس کے مقابلے میں ایک نظریہ پیش کیا جس
کے رو سے ریاست حق اور قوت کی یکجائی کا مظہر ہے ' علم
ریاست کا رہبر ہے اور کامل جمہوریت آزادی ' تہذیب ' اخلاق اور
اجتماعی ترقی کا ذریعہ ہے - ریاست کا احترام کرنا لسال نے ہیگل سے سیکھا
تھا ' لیکن ہیگل نے معاشی مسائل کو نظرانداز کیا تھا اور بادشاہی کا وہ
اس قدر معتقد تھا کہ اس نے جمہوریت کے امکانات پر اچھی طرح غور نہیں
کیا - لسال نے یہ کمی پوری کر دی ' کیونکہ اس نے ریاست کو معاشی
اصلاح کا ذمہ‌دار بنا دیا ' اور عام حق رائے دہندگی کا مطالبہ کرکے
ریاست کو کسی خاص فرقے یا طبقے کا آلۂ کار بننے سے بچانا چاہا -
لسال کی تعلیم ریاستی اشتراکیت کی سب سے پہلی اور سب سے مکمل
تجویز ہے -

عام حق رائے دہندگی سے لسال اور دوسرے جمہوریت کے شیدائیوں کو
جو امیدیں تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں ' اور آبادی کی اکثریت ہونے کے باوجود
مزدور ریاست کی پالیسی پر ابھی تک اتنا اثر نہیں ڈال سکے ہیں کہ ایسی
معاشی اصلاح جس سے دولت کی تقسیم میں تناسب ہو جائے عمل میں
آسکے ' یا مزدوروں کو ان چیزوں میں سے جو ان کی محنت سے پیدا کی جاتی
ہیں پورا پورا حق دیا جاسکے - سرمایہ‌داری کی بیخ‌کنی کے لئے لسال نے
جو تجویز پیش کی ' یعنی یہ کہ ریاست مزدوروں کو کارخانے قائم کرنے کے
واسطے روپیہ دے اور اپنی نگرانی اور امداد سے کارخانوں کو کامیاب بنائے ' اس
پر بھی عمل نہیں کیا گیا ' گو بظاہر لوئی بلاں کے "قومی کارخانوں" کی طرح
لسال کی تجویز میں بھی کوئی خامی نظر نہیں آتی - لسال کے اس قابل
قدر نظریے کو کہ ریاست قوم کے ہر طبقے کی کفیل ہے اور اسی کو تمام معاشی
مسائل طے کرنا چاہئیں اشتراکیت کے حامیوں نے ترک کر دیا ' اور انگلستان
کے سوا ہر ملک میں موجودہ سیاسی اداروں کے ذریعے سے مزدور اور سرمایہ‌دار
کے درمیان انصاف کرنے کا خیال اشتراکی فلسفے اور عملی پروگرام سے خارج
کر دیا گیا ہے -

انگلستان میں ' جیسا کہ ڈائسی نے دکھایا ہے [۱] ' ۱۸۸۰ کے بعد سے ریاست نے کل قومی مسائل میں دخل دینا اپنا مسلک بنا لیا ' اور عدالتی فیصلوں اور پارلیمنٹ کے قوانین نے مزدور اور سرمایہ‌دار کے کل معاملات کو ریاست کے ماتحت کر دیا ' مزدوروں کی انجمنوں کا وجود قانوناً تسلیم کر لیا گیا ' کام کے اوقات اور مزدوروں کی اُجرت قانون کے ذریعے سے مقرر ہونے لگی ' ریاست نے کارخانوں کی نگرانی شروع کر دی ' اور جہاں تک ہوسکا تجارت کو فروغ دینے اور مزدوروں اور سرمایہ‌داروں کے درمیان ہم‌آہنگی قائم رکھنے کی کوشش کرتی رہی - لیکن یہ ریاست کی نئی پالیسی کا صرف ایک پہلو تھا اور اس کے نئے مسلک کا صرف پہلا قدم - جو لوگ اس پالیسی کے حامی ہیں ان کا نصب العین ایک ایسی حالت ہے جب حکومت کا طرزِعمل رائے عامہ کا صحیح عکس ہوگا ' ذاتی ملکیت بہت محدود ہوگی ' زمین ' سرمایہ ' کارخانے ' تمام تعلیمی اور معاشرتی ادارے ' اور تقریباً کل تجارتی کاروبار ریاست کے ہاتھ میں ہوگا اور قومی دولت قوم کے تمام افراد میں اس طرح منقسم ہوگی کہ نہ کوئی شخص بغیر محنت کئے عیش و آرام سے رہے گا اور نہ کوئی محنت کرنے کے باوجود فاقے کرے گا - نصب‌العین کے اعتبار سے اس خیال کے لوگوں اور انتہا پسند اشتراکیوں میں بہت کم فرق ہے ' جو اختلاف ہے وہ طرزِ عمل میں ہے - انگلستان کے ریاستی اشتراکی ' جن کا علمی شعبہ ''فےبی‌ان سوسائٹی'' [۲] اور عملی شعبہ ''لیبر پارٹی'' [۳] ہے ' انصاف کا ایک اعلیٰ نصب‌العین رکھتے ہیں ' لیکن اسی کے ساتھ سلامت روی کے بہت قائل ہیں - فےبی‌ان سوسائٹی کے اراکین نے مختلف معاشی اور انتظامی مسائل کا مطالعہ [۴] کرکے ریاست کے حکام کو ایک حد تک اپنا ہم خیال بنایا ہے اور پھر ان کے ذریعے سے اصلاحیں کرائی ہیں - لیبر پارٹی تقریباً انہیں

---

[۱]—A. V. Dicey : Law and Opinion in England

[۲]—Fabian Society - اس کے سب سے ممتاز اراکین سڈنی وب (Sidney Webb) ان کی بیوی ' برنارڈ شا (Bernard Shaw) ' مسز اینی بسنٹ (Mrs. Annie Besant) وغیرہ تھے - یہ ۱۸۸۴ میں قائم ہوئی -

[۳]—Labour Party - پہلے یہ ۱۸۹۳ میں انڈیپنڈنٹ لیبر پارٹی (Independent Labour Party) کے نام سے قائم ہوئی ' ۱۹۰۶ کے بعد سے لیبر پارٹی کہلاتی ہے -

[۴]—اس سلسلے میں بہت سے علمی رسالے جو Fabian Tracts کے نام سے مشہور ہیں شائع کئے گئے -

کے اصولوں پر عمل کرتی ہے ' مگر اس کا طریق کار دوسرا ہے - وہ پارلیمنٹ کے ذریعے سے مزدوروں کی ضروریات اور اپنے خاص معاشی اور سیاسی عقائد کے مطابق بدلنا چاہتی ہے - لیکن کوئی ڈھلا ڈھلایا فلسفہ نہ فیبی‌ان سوسائٹی کا ہے نہ لیبر پارٹی کا - دونوں انجمنیں موقع اور محل کا بہت لحاظ کرتی ہیں ' اور عملی کامیابی کو فلسفیانہ صحت پر ہمیشہ ترجیح دیتی ہیں - دونوں اشتراکیت کی ان شکلوں سے جن کا یورپ کے اور ملکوں میں چرچا رہا ہے علیحدہ اور خائف رہی ہیں -

۳—اشتمالی

۱۸۴۸ کے بعد سے اشتراکیوں کے دو فرقے رہے ہیں ' ایک تو وہ جو تدریجی اصلاح چاہتا ہے ' اور جسے انقلاب میں نہ صرف معاشرے کا عام طور پر بلکہ مزدوروں کا خاص طور پر نقصان نظر آتا ہے ' اور دوسرا وہ جس نے جلد سے جلد ایک عالمگیر انقلاب کے ذریعے سے معاشرتی نظام کی کایاپلٹ کا بیڑا اٹھایا - سلامت‌روی کے معتقد ریاستی اشتراکی بن گئے - زندگی کے ہر پہلو میں ' سیاسی نظام کے ہر شعبے میں ' جہاں کہیں اور جس طرح سے بھی ان کو کسی اشتراکی اصول کو عمل میں لانے اور ذاتی سرمایہ‌داری کی خرابیوں کو رفع کرنے کا موقع ملا ' انہوں نے اسے غنیمت جانا ' اور ایسے وقت کے منتظر نہیں رہے جب ہر شعبے میں ایک ہی ساتھ اصلاح کی جاسکے - ان کو اپنے ملک کے سیاسی رہبروں پر بھی کسی قدر اعتماد رہا ہے ' وہ اپنے کام میں ان کی مدد لینے کی کوشش کرتے رہے اور حکومت اور مجالس قانون‌ساز میں اپنے نمائندے بڑھانے کی انہیں ہمیشہ فکر رہی - اشتراکیوں کے انتہا پسند فرقے ' یعنی اشتمالیوں نے ۱۸۴۸ کے بعد مروجہ سیاسی نظام کو سرمایہ‌داروں کی حکومت قرار دے کر سرمایہ‌داری کی طرح اس کی بھی مخالفت شروع کر دی ' اور اسے تباہ کرنا اپنی کامیابی کی شرط فرض کر لیا - ان میں سے بعض نے حکومت کے نئے نظریے پیش کئے ' لیکن سوا اس کے کہ موجودہ ریاست میں انقلاب پیدا کیا جائے اور سیاسی اقتدار سرمایہ‌داروں کے بجائے مزدوروں کے ہاتھ میں آجائے انہیں سرمایہ‌داری کے پنجے سے رہائی حاصل کرنے کی اور کوئی صورت نظر نہیں آتی ' اور وہ موجودہ ریاستوں کے دشمن بن گئے -

اشتراکی جماعت میں سب سے ممتاز شخصیت کارل مارکس [1] کی ہے ' اور اشتراکیت کا سب سے مکمل اور موثر فلسفہ بھی اسی نے پیش کیا ہے ۔ وہ نسلاً یہودی تھا اور اس کی پیدائش جرمنی میں ہوئی ' چنانچہ اس کی تصانیف میں دونوں قوموں کی بہترین ذہنی اور علمی صفات نظر آتی ہیں ۔ یہودی تخیل کی بلند پروازی اور وہ صبر ' استقلال اور دیانت‌داری جو جرمن عالموں کا مایۂ‌ناز ہے ' ان سب چیزوں نے مل کر کارل مارکس کے ذہن میں غیر معمولی تیزی اور گہرائی ' اس کے خیالات میں صحت اور ترتیب اور طرز بیان میں زور پیدا کر دیا ۔ اس کی طبیعت بہت پر جوش تھی ' اس نے مظلوموں کی سیاسی اور معاشی استبداد کی بیخ‌کنی کا بیڑا اٹھایا ' اور اپنی تمام عمر اس کوشش میں صرف کردی کہ مزدوروں کو ان کی حالت سے آگاہ کرے اور متحد ہوکر سرمایہ‌داروں سے لڑنے پر آمادہ کرے ۔ اس نے ایک طرف اشتراکیت کی علمی بنیاد بہت مضبوط کر دی ' اور دوسری طرف مختلف ملکوں کے مزدوروں میں تعلق پیدا کر دیا ' اور ان کے سامنے عملی کاروائی کا ایک پروگرام بھی پیش کر دیا ۔ معاشی اور سیاسی تاریخ سے اس نے اشتراکیت کا ایک مکمل نظام فلسفہ اخذ کیا ' اور اس نے اسے محض معاشی مسائل تک محدود نہیں رکھا ' بلکہ ایک فلسفۂ حیات ' ایک مذہب کی صورت دیدی ۔

کارل مارکس کے نظریوں میں ہمارے لئے سب سے زیادہ قابل غور اس کا فلسفۂ تاریخ ہے ' جو ہیگل کے فلسفے سے بہت مشابہ ہے ' اگرچہ اس کا مطلب بالکل دوسرا ہے ۔ مارکس کی طالب علمی کے زمانے میں ہیگل کا جرمنی کی تعلیم گاہوں میں بہت چرچا تھا ' اور اس کا اثر مارکس کے ذہن پر پڑنا قدرتی امر تھا ۔ ہیگل کی ذہنیت اور تھی ' نصب‌العین اور تھا ' اور اپنی بحث سے اس نے جو نتیجے نکالے انہیں مارکس نے تسلیم نہیں کیا ۔ اس کے علاوہ وہ کمزوریاں اور تعصبات جو مجرد علمی ذوق اور خالص ذہنی زندگی سے انسان میں پیدا ہو جاتے ہیں ' مارکس کے یہاں نظر نہیں آتے ' لیکن تاریخ کی تشریح کا جو اصول ہیگل نے قائم کیا تھا وہ مارکس نے بھی اختیار کیا ۔ ہیگل کی طرح مارکس کے بھی یہ خیال ذہن نشین ہو گیا تھا کہ تاریخی ارتقا کی کوئی ایک شاہراہ ضرور ہے جس پر سے انسان کے قدم کبھی

---

[1]— Karl Marx (۱۸۱۸—۱۸۸۳) ۔

نہیں سکتے ہیں ' نشو و نما کا کوئی ایک سلسلہ ہے جسے انسان نے محسوس نہیں کیا ' مگر جو شروع سے آخر تک قائم رہا ۔ ارتقا کی شاہراہ ' نشو و نما کا سلسلہ دریافت کرنے میں مارکس نے بھی ہیگل کی طرح زیادہ تر منطق سے کام لیا ' اور زندگی کو منطقی مقدمات و نتائج کا ایک پیچ در پیچ سلسلہ فرض کرلیا ۔ ہیگل نے اصل چیز تصور کو قرار دیا تھا اور معاشرتی مظاہر کو اس کے مجسمے بتایا تھا ' جن کی شکل بدلتی رہتی ہے اور جنہیں انسان اپنے تصور سے زیادہ نزدیک لانے کی کوشش کرتا رہتا ہے ۔ مارکس کا عقیدہ تھا کہ معاشی نظام معاشرے کی جان ہوتا ہے' اور مذہب ' تہذیب ' فلسفۂ حیات' فنون لطیفہ سب اسی معاشی نظام کا عکس ہوتے ہیں ۔ ہیگل آزادی کے تصور کی تدریجی نشو و نما کو انسانی تاریخ کا سمت سمجھا تھا ' مارکس نے معاشی نظام کو یہی مرتبہ دیا ہے ' اور اس کے ارتقا میں انسان کی ترقی دکھائی ہے ۔ اس وجہ سے ہیگل کا فلسفہ مثالی اور مارکس کا مادی یا معاشی کہلاتا ہے ۔

نشو و نما کا طریقہ بتانے میں بھی مارکس نے ہیگل کی پیروی کی ہے ۔ ہیگل نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ انسان اپنی روحانی اور جسمانی ضروریات کو دیکھتے ہوئے کوئی خاص معاشرتی نظام قائم کرتا ہے ' اور اس نظام کو ہم حق کے مروجہ تصور کا مجسمہ سمجھ سکتے ہیں ۔ پھر ایک وقت آتا ہے جب یہ نظام حق کے تصور کے مطابق نہیں معلوم ہوتا ' لوگ اس نظام کی تردید کرتے ہیں ' اور اس تردید کا نتیجہ ایک نیا نظام ہوتا ہے جو گذشتہ اور موجودہ تصورات اور نظام کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے ۔ بالکل اسی طرح سے مارکس نے یہ دکھایا ہے کہ ہر زمانے میں صنعتی پیداوار کا ایک خاص طریقہ ہوتا ہے ' اور اسی کے مطابق تمام معاشرتی تعلقات معین ہوتے ہیں ۔ رفتہ رفتہ پیداوار کے طریقے اور ان معاشرتی تعلقات میں جو اس کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ہم آہنگی نہیں رہتی ' اور معاشرتی تعلقات کو ایک نئی شکل دینے کی کوشش کی جاتی ہے ۔ یہی ہیں وہ کوششیں جو تاریخ میں انقلابوں اور شورشوں کے نام سے مشہور ہیں ۔ مورخ ان کی ماہیت سے واقف نہیں ہیں ' مگر یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ' اس لئے کہ وہ لوگ جو ان انقلابوں میں شریک ہوتے ہیں خود نہیں محسوس کرتے کہ وہ دراصل کس چیز کے لئے لڑ رہے ہیں ۔ لیکن اگر ہم غور کریں تو اس معمے کو حل کر سکتے ہیں اور ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ سیاسی ترقی اور سیاسی اداروں کی ترمیموں حقیقت میں

معاشرتی تعلقات کی نئی شکلیں ہیں جو انہیں صنعتی پیداوار کے نئے طریقوں سے ہم‌آہنگ کرنے کے لئے دی گئی ہیں - انقلابی شورشیں مارکس کے نظام میں وہی حیثیت رکھتی ہیں جو ہیگل کے فلسفے میں تردید کی ہے ' اور اس طرح واضح ہو جاتا ہے کہ ہیگل اور مارکس کی منطق اور بحث کے اصول ایک سے ہیں ' اگرچہ دونوں کے عقائد میں بنیادی فرق ہے -

چونکہ صنعتی پیداوار کے طریقے اور ان معاشرتی تعلقات میں جو ان کی بنا پر قائم ہوتے ہیں کوئی نہ کوئی اختلاف رہتا ہے ' اس لئے انہیں ہم آہنگ رکھنے کی کوشش ہمیشہ جاری رہتی ہے - کبھی کبھی جب اختلاف بہت بڑھ جاتا ہے تو یہ کوشش انقلاب کی صورت بھی اختیار کرلیتی ہے ' مگر اختلافات اگر نمایاں نہ ہوں تو ہمیں یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ وہ موجود نہیں - صنعتی پیداوار کے طریقے اور معاشرتی تعلقات میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ مختلف طبقوں کی جنگ میں ظاہر ہوتا ہے ' کیونکہ معاشرے کے تمام طبقے معاشی نظام کے اجزا ہوتے ہیں' اور اس طرح کارل مارکس اس نتیجے پر پہنچا کہ " تمام انسانی تاریخ ' سوا اس زمانے کے جب زندگی بالکل ابتدائی شکل میں تھی ' مختلف معاشرتی طبقوں کی جنگ کا قصہ ہے " -

معاشی اور معاشرتی نشو و نما کے طریقے کو کارل‌مارکس نے یورپ کی تاریخ سے ایک مثال دے کر واضح کیا ہے - پندرھویں صدی میں جاگیری نظام رائج تھا ' اور وہی معاشرتی نظام کی بنیاد تھا - رفتہ رفتہ تجارت کو فروغ ہوا ' نئے ملک دریافت کئے گئے ' تجارت کی نئی شاہراہیں معلوم کی گئیں ' بحری سفر کے خطرے کم ہوئے - اس کی وجہ سے معاشی نظام میں یہ فرق پیدا ہوا کہ ایک طبقہ سرمایہ داروں کا نمودار ہوا جس نے ایک طرف تو پیشہ‌وروں کی جماعتوں اور برادریوں پر حاوی ہوکر قرون‌وسطے کے دستکاروں کو مزدور بنایا ' اور دوسری طرف تجارت کے نئے ذریعوں سے پورا فائدہ اٹھاکر اپنی دولت بہت بڑھالی - لیکن معاشرتی اور سیاسی نظام میں اس طبقے کی جو حیثیت ہونا چاہئے تھی وہ اسے حاصل نہیں ہوئی ' اور معاشرے اور ریاست پر شرفا اور امرا قابض رہے - اس سبب سے ان دونوں میں مخالفت پیدا ہوئی اور آہستہ آہستہ بہت بڑھ گئی - آخرکار لڑائی کی نوبت آگئی ' اور فرانسیسی انقلاب میں سرمایہ‌داروں کے طبقے کو شرفا پر پوری طرح فتح حاصل ہوگئی - مگر اس دوران میں صنعتی پیداوار کے طریقوں میں

تبدیلیاں اور ترمیمیں ہوتی رہیں ' مشینیں ایجاد ہوئیں ' کارخانے قائم ہوئے ' اور ان کے ذریعہ سے ایک نیا طبقہ مزدوروں کا پیدا ہوگیا - سرمایہ داروں نے شرفا پر فتح پانے کے بعد معاشرتی زندگی پر اسی طرح قبضہ کرلیا جیسے پہلے شرفا اور امرا نے کیا تھا ' اور اپنا قبضہ رکھنے کے لئے وہ ہر ممکن کوشش کر رہے ہیں - اپنے فائدے کے لئے وہ مزدوروں پر ہر قسم کا ظلم روا رکھتے ہیں اور اگر انہیں زندہ رکھتے ہیں تو بس اس لئے کہ ان کی محنت سے اپنی دولت بڑھاتے رہیں - لیکن مزدوروں کی تعداد بہت بڑھ رہی ہے ' سرمایہ داری کے مخصوص معاشی نظام کو جتنی ترقی ہوگی اتنی ہی ان کی تعداد اور بڑھتی جائے گی اور ان کا افلاس بھی بڑھے گا - آخر میں وہ اس پر مجبور ہوجائیں گے کہ متحد ہوکر سرمایہ داروں کا مقابلہ کریں - اس جنگ میں ان کی کامیابی یقینی ہے ' اور ان کی کامیابی کے ساتھ ایک نیا معاشرتی نظام قائم ہوگا جو صنعتی پیداوار کے نئے ذریعوں کے مطابق ہوگا -

یہ ہے مارکس کا مادی فلسفۂ تاریخ ' اور یہ ہے معاشرتی طبقوں کی دائمی جنگ - آئندہ کا اشتراکی نظام مارکس کے نزدیک محض ایک دل کی آرزو نہیں ہے ' اس کو انسانی کوششیں ' ہمدردی کا جذبہ ' انصاف پسندی وجود میں نہیں لائے گی ' بلکہ معاشرتی منطق ' اور وہ قوتیں جو معاشرے کے اندر کارفرما ہیں - گذشتہ زمانے میں یہ قوتیں جس طرح زندگی اور معاشرتی نظام کو بدلتی رہی ہیں وہ ہمیں معلوم ہے ' آگے چل کر وہ جو رنگ لائیں گی اس کی نسبت بھی کامل یقین کے ساتھ پیشین گوئی کی جاسکتی ہے - لیکن اس عقیدے کے باوجود مارکس نے لوگوں کے دل پر اثر ڈالنے کی انتہائی کوشش کی - وہ سرمایہ داروں پر ظالم ہونے کا الزام نہیں لگاتا ' اس کے خیال میں معاشرتی نظام نے سرمایہ داروں کو اپنا خاص رویہ اختیار کرنے پر مجبور کیا - مگر ان لوگوں نے مزدوروں پر جو زیادتیاں کیں اور جس طرح سے ان کا خون چوسا اسے مارکس نے بہت تفصیل کے ساتھ اور سیکڑوں مثالیں دے کر بیان کیا ہے - اس کی تصنیف " سرمایہ " پڑھنے کے بعد ناممکن ہے کہ انسان کا دل پگھل نہ جائے اور وہ اس نظام کو جس نے یہ سب کچھ روا رکھا درہم برہم کرنے کا تہیہ نہ کرلے - انسانی تاریخ کی مارکس نے جو تشریح کی ہے اسے سمجھنا ذرا مشکل ہے ' اشتراکی انقلاب اور مزدوروں کی حکومت کے ناگزیر ہونے کی اس نے جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ بھی کچھ زیادہ

اطمینان بخش نہیں ہیں ' لیکن سرمایہداروں کے جور و ستم کی داستان پڑھ کر خون کھولنے لگتا ہے ' اور یہی داستان تھی جس نے مارکس کے فلسفے میں تاثیر پیدا کی -

مارکس نے تاریخ کی جو تشریح کی ہے وہ ایک حد تک تو صحیح ہے - معاشی حالات کا معاشرتی نظام پر بہت شدید اثر پڑتا ہے ' اور ماحول کی ان خصوصیات میں جو انسانی سیرت کی تشکیل میں مدد دیتی ہیں معاشی حالات کا بہت بڑا اور نمایاں حصہ ہوتا ہے - اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مورخوں نے معاشی نظام کے مطالعے کو وہ اہمیت نہیں دی ہے جس کا وہ مستحق ہے - لیکن یہ سب تسلیم کرنے کے بعد بھی ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ مارکس نے بہت مبالغے سے کام لیا ' اور اس کا مادی یا معاشی فلسفۂ تاریخ حقیقت سے اتنی ہی دور ہے جتنے اسی قسم کے اور یک طرفہ فلسفے - اسی طرح مارکس کا یہ دعوی کہ انسانی تاریخ معاشرتی طبقوں کی باہمی جنگ کی داستان ہے صریحی مبالغہ ہے ' اور اس سے اگر کوئی بات ثابت ہوتی ہے تو وہ یہ کہ مارکس میں معاشی نظام کے سوا انسانی زندگی کے کسی اور پہلو کی قدر پہچاننے کی صلاحیت نہیں تھی ' یا اپنے نصب العین کی خاطر وہ باقی سب کچھ نظر انداز کرنا چاہتا تھا -

خالص معاشی مسائل میں مارکس نے اپنے زمانے کے مسلمہ نظریے تسلیم کرلئے ' اور اپنی بحث کو ان پر منحصر رکھا ' مگر ان کی معاشرتی حیثیت بہت کچھ بدل دی - سرمایہدار کو منافع اس طرح سے ہوتا ہے کہ وہ چیزوں کو بنانے یا فراہم کرنے میں جو کچھ صرف کرتا ہے اس سے بہت زیادہ وہ حاصل کر لیتا ہے - مارکس کے فلسفے میں خرچ اور آمدنی کا یہ حساب زائد قدر [1] کے نظریے کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے - مزدور کی محنت جو کچھ پیدا کرتی ہے وہ ایک خاص قدر رکھتا ہے ' اور سرمایہدار کی یہ کوشش رہتی ہے کہ اس قدر کو زیادہ سے زیادہ بڑھائے - اسی وجہ سے وہ ہر وقت اس فکر میں رہتا ہے کہ کارخانے کا نظام ' کام کے طریقے ' آلات اور مشینیں بہتر سے بہتر ہوجائیں - لیکن مزدور کو کام کی جو اُجرت ملتی ہے اس کا اس چیز کی قدر سے جو وہ پیدا کرتا ہے کوئی تناسب نہیں ہوتا ' اور سرمایہدار اگر ایک طرف

Surplus Value—[1]

چاہتا ہے کہ مزدور کی محنت زیادہ سے زیادہ کارآمد اور بارآور ہو ' تو دوسری طرف وہ مزدور کی اُجرت اور اس کے ساتھ اس کی حیثیت گھٹانے کی کوشش بھی کرتا رہتا ہے - صنعتی ترقی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ سرمایہ‌دار آلات اور مشینوں کی بدولت کم سے کم مزدوروں کی محنت سے زیادہ سے زیادہ اقدار پیدا کرلے ' مزدور اپنی تعداد اور اپنی مفلسی کی وجہ سے اس کے محتاج رہیں اور وہ خود کسی طرح سے پابند نہ ہو - سرمایہ‌داری کے نظام میں علاوہ اس جبر کے جو مزدوروں پر کیا جاتا ہے ' معاشرے کی بھی حق تلفی ہوتی ہے ' کیونکہ مزدور کا حق ادا کرنے کے بعد جو کچھ بچتا ہے وہ معاشرے کی ملک ہے ' جس سے سرمایہ‌دار اسے محروم رکھتے ہیں -

اس میں شک نہیں کہ سرمایہ‌داروں نے زیادہ سے زیادہ دولت پیدا کرنے کے لئے مزدوروں پر ہر طرح کا ظلم کیا ہے - لیکن " زائد اقدر " کا نظریہ جس صورت میں مارکس نے پیش کیا وہ ہر اعتبار سے صحیح نہیں مانا جاسکتا ' کیونکہ اس میں بہت سے اخراجات کا کوئی حساب نہیں لگایا گیا جو سرمایہ‌دار کو برداشت کرنا پڑتے ہیں ' اور واقعہ یہ ہے کہ مزدوروں کو جو اُجرت دی جاتی ہے وہ سرمایہ‌دار کے کل اخراجات کا ایک بہت تھوڑا حصہ ہوتی ہے - مارکس نے غالباً اس نظریے کو ٹھیک طرح سے جانچا نہیں ' اور اسے پیش کرنے میں اس کو تامل بھی نہیں ہوا ' اس واسطے کہ یہ نظریہ اس کے اور دعووں کو ثابت کرنے میں بہت مدد دے سکتا تھا - اس کے ذریعے سے یہ قطعاً ثابت ہوگیا کہ مزدور اور سرمایہ‌دار میں صلح اور ہم‌آہنگی بالکل ناممکن ہے ' اور مزدور جب تک کل سرمائے اور صنعتی پیداوار کے تمام ذرائع پر قبضہ نہ کرلیں‌گے ' سرمایہ‌دار ان کا خون چوستے رہیں‌گے - اسی نظریے کی بنا پر مارکس نے آئندہ حالات کے متعلق پیشین گوئیاں بھی کیں - مزدوروں کی اُجرت کم ہوتی رہے گی ' یہاں تک کہ سرمایہ‌داروں سے لڑنے کے سوا انہیں اور کوئی چارہ نہ رہےگا ' سرمایہ‌داروں کی تعداد رفتہ رفتہ کم ہوتی جائےگی ' اور آخرکار دنیا کی پوری دولت کھنچ کر چند لوگوں کے ہاتھ میں آجائے گی جو ساری دنیا کی معاشی زندگی پر حاوی ہوجائیں گے - مزدوروں کو اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ ان کے دشمنوں کی تعداد بہت کم ہوجائے گی ' اور چونکہ یہ چند سرمایہ‌دار دنیا کی معاشی زندگی پر حاوی رہنے کے لئے ایک عالمگیر نظام قائم کرنے پر مجبور ہوں گے ' تمام

دنیا کے مزدور بھی لامحالہ متحد ہوجائیں گے اور متحد ہونے کے بعد ان کے لئے فتح حاصل کرنا بہت آسان ہوجائے گا -

معاشی زندگی کا ارتقا مارکس کی پیشین گوئیوں کے بالکل مطابق نہیں ہوا - اس کا یہ کہنا تو صحیح نکلا کہ مالیات کے مسائل بین الاقوامی حیثیت اختیار کرلیں گے ' سرمایہ‌داری ملوکیت کو لازمی کردے گی ' اور سرمایہ‌داروں کے مقابلے کا نتیجہ عالمگیر جنگیں ہوں گی - بڑے سرمایہ‌داروں کی تعداد اگر بہت کم نہیں ہوئی تو بڑھنے بھی نہیں پائی ہے اور منڈیوں پر حاوی ہوجانے کے لئے سرمایہ دار مقابلہ کرنے کے بجائے ایک دوسرے سے مل بھی جاتے ہیں - لیکن اس کے ساتھ اور بہت سے مظاہر نمودار ہوئے ہیں جنہیں مارکس شمار میں نہیں لایا تھا - اگر بڑے سرمایہ‌داروں کی تعداد نہیں بڑھی ہے تو چھوٹے سرمایہ‌دار ' جو بڑی شراکتی کمپنیوں کے حصے دار ہوتے ہیں ' مارکس کے زمانے کے مقابلے میں ہزار گنے ہوگئے ہیں - مزدوروں کی حالت خراب ہونے کے بجائے بہتر ہوتی گئی ہے ' خوش حال اور مفلس ' ہنر سیکھے اور بن سیکھے مزدوروں کا فرق ان کے اتحاد میں حائل رہتا ہے ' اور اس کے علاوہ قوم اور ملک کی وہ تفریق جس کا مارکس کے نزدیک مزدور کو احساس ہی نہیں ہوتا اب تک مختلف قوموں کے مزدوروں کو ایک دوسرے سے بیگانہ بنائے ہوئے ہے - حال ہی میں ریاستوں نے معاشی زندگی میں اتنا دخل دینا شروع کردیا ہے ' اور اپنی تجارت اور دولت کے تحفظ کی ایسی تدبیریں کرتی رہتی ہیں کہ بڑے سرمایہ‌داروں اور عالمگیر تجارتی منصوبوں کا زیادہ کامیاب ہونا اب دشوار معلوم ہوتا ہے -

مارکس کا فلسفہ اور اس کے معاشی نظریے تفصیلی تنقید کی تاب مشکل سے لاسکتے ہیں - لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اشتراکیت کی تعلیم بالکل غلط ہے - مزدور اور سرمایہ‌دار کا ' غریب اور امیر کا ' مظلوم اور ظالم کا مسئلہ منطقی نہیں ہے ' حقیقی ہے ' اور اگر اسے حل کرنے میں کوئی منطقی غلطیاں کرے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس مسئلے کو حل کرنا ہی نہ چاہئے - مارکس نے اپنے فلسفے کے ساتھ ایک عملی پروگرام اور آئندہ معاشی اور معاشرتی نظام کے متعلق تجویزیں بھی پیش کی ہیں اور ان پر ٹھنڈے دل سے غور کرنا بہت ضروری ہے -

جنوری ۱۸۴۸ع میں مارکس نے اشتمالیوں کی ایک جماعت کی طرف سے ایک منشور شائع کیا جو " اشتمالی منشور " کہلاتا ہے - اس منشور میں اس کے سارے فلسفے کا لب لباب موجود ہے ' اور آخر میں تمام دنیا کے مزدوروں کو اتحاد کی دعوت دی گئی ہے - " پچھلی تمام تاریخی تحریکیں اقلیتوں کی تحریکیں تھیں ' ان کا مقصد کسی اقلیت کی اغراض پوری کرنا تھا - پرولتاری تحریک ایک بہت بڑی اکثریت کی جس میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا ہوگیا ہے ' آزاد تحریک ہے - پرولتاریہ موجودہ معاشرے کا سب سے نیچا طبقہ ' جنبش نہیں کر سکتا ' کھڑا نہیں ہو سکتا ' جب تک کہ معاشرے کے وہ تمام طبقے جو اس پر مسلط ہیں برباد نہ کردئے جائیں - اشتمالی اپنے خیالات اور ارادوں کو چھپانے میں اپنی ذلت سمجھتے ہیں - وہ صاف صاف کہتے ہیں کہ ان کے مقاصد اسی وقت حاصل ہوں گے جب موجودہ معاشرتی نظام زبردستی درہم برہم کردیا جائے - حاکم طبقے اشتمالی انقلاب کے دن کا خیال کرکے کانپتے رہیں ! پرولتاریوں کے پاس بیڑیوں کے سوا اور کیا ہے جو جاتا رہے گا ' اور اگر وہ چھوٹ گئیں تو ساری دنیا ان کی ہے - تمام دنیا کے مزدور ' متحد ہوجاؤ ! "

یہ اشتمالیت اور اشتمالیوں کا نعرۂ جنگ تھا - اسی کے بعد سے مزدوروں کے اتحاد کی کوششیں شروع ہوگئیں ' اور ۱۸۶۶ میں مزدوروں کی بین‌الاقوامی کانگریس کا جنیوا [1] میں اجلاس ہوا - اس پر اور بعد کی کئی کانگریسوں پر مارکس کی شخصیت حاوی رہی ' اور اسی کی ہدایت کے مطابق کانگریس کا دستور طے پایا - ان کانگریسوں میں زیادہ تر مختلف مسائل پر بحثیں ہوا کرتی تھیں ' آخر میں تجاویز منظور کی جاتی تھیں ' اور گو انہوں نے اس لحاظ سے ایک بہت ضروری اور اچھا کام انجام دیا کہ مزدوروں میں جوش اور ہمت پیدا کی ' اور انہیں ان کی اصل حالت سے آگاہ کیا ' لیکن سوائے مفید تجویزیں پیش کرنے کے اور کسی عملی کارگذاری کی نوبت نہیں آئی اور عملی کارگذاری دکھانا ایک ایسی جماعت کے لئے جو کسی قسم کا اقتدار اور اختیار نہ رکھتی ہو بہت مشکل بھی ہے - مگر یہ بات واقعی قابل افسوس ہے ' اور اس کی ذمہ داری بھی مزدوروں کے رہبروں اور انقلاب کے خواب دیکھنے والوں پر ڈالی جاسکتی ہے ' کہ انہوں نے نہ اپنے دلوں

[1] — Geneva

کو غلط قسم کی قوم پرستی سے پاک کیا اور نہ مزدوروں کے دلوں سے اس چیز کو دور کرسکے - ۱۸۷۰ اور ۱۹۱۴ کی لڑائیوں میں یہ قطعی طور پر ثابت ہوگیا کہ گو چند اشتمالی اور اشتراکی قوموں کی باھمی جنگ کو برا سمجھتے ھیں اور ان کو لڑنے سے روکنا چاھتے ھیں ' لیکن ان کی اور مزدوروں کی بہت بڑی اکثریت ایسی لڑائیوں میں شریک ھونے پر تیار ہے - یہی کمزوری تھی جس نے بین الاقوامی کانگریسوں کو بدنام کر دیا - کانگریس کی بنیاد پڑنے کے بعد سے جو معاشی اصلاحیں ھوئیں اور مزدوروں کی حالت جس حد تک بہتر ھوئی وہ ھر ملک کے لوگوں کی جداگانہ کوششوں سے ' ایک مرکزی جماعت کے ھونے سے ان کوششوں میں کوئی ھم آھنگی نہیں پیدا ھوئی ' اور مصلحوں کو کسی قسم کی عملی یا اخلاقی تقویت نہیں پہنچی -

اجتماعی حیثیت سے مزدوروں کی بین الاقوامی کانگریس اور مارکس کے پیرو کچھ نہیں کرسکے ' لیکن مارکس کے فلسفے کے معتقد اور اشتمالی انقلاب کے خواب دیکھنے والے باقی رھے - انھیں میں سے نکولائی لینن [۱] بھی تھا - اس نے بھی اپنی عمر کا ایک عرصہ اور انقلابیوں کی طرح بحث اور حجت میں گذارا ' لیکن ۱۹۰۵ کے بعد اس نے روس کے انقلابیوں کی ایک پارٹی بنائی جو انقلابی گفتگو سے تسکین حاصل نہیں کرنا چاھتے تھے بلکہ اس کا تہیہ کئے بیٹھے تھے کہ جیسے ھی موقع ملا مزدوروں کی حکومت قائم کریں گے ' اور سرمایہ داری کا خاتمہ کرکے اشتمالی اصولوں پر ایک نیا سیاسی اور معاشرتی نظام قائم کریں گے - ۱۹۱۷ میں انھیں یہ موقع مل گیا ' انھوں نے زار اور زمینداروں اور سرمایہ داروں کی حکومت کو درھم برھم کرکے سیاسی اقتدار پر قبضہ کر لیا اور رفتہ رفتہ ایک اشتمالی ریاست تعمیر کرلی - روس کے انقلابی اپنے آپ کو کارل مارکس کے پیرو بتاتے ھیں ' اور اس کی شخصیت کے احترام کو انھوں نے پرستش کی حد تک پہنچایا ہے - لیکن عملاً انھوں نے مارکس کی بہت کم تقلید کی ہے - اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ مارکس کا فلسفہ مبہم تھا ' اور اگر روسی اشتمالی لکیر کے فقیر بنے رہتے تو ۱۹۱۷ کا انقلاب ھرگز کامیاب نہ ھوتا - مارکس کا عقیدہ تھا کہ اشتمالی یا اشتراکی انقلاب ' جس سے مزدوروں کی حکومت قائم ھوگی اور ذاتی ملکیت کے قاعدے نیست و نابود ھوجائیں گے ' معاشی اور معاشرتی ارتقا کی ایک

---

[۱]— Nicolai Lenin (۱۸۷۰ — ۱۹۲۴)

منزل ہے ' اور اس منزل سے گذرنا لازمی ہے - مگر لینن نے دیکھا کہ بغیر ایک اشتمالی انقلابی فرقے کے اشتمالی ریاست فقط ایک خواب ' ایک آرزو رہے گی ' اور اسی سبب سے اس نے انقلابیوں کی ایک بہت منظم جماعت قائم کی جس کا علانیہ مقصد یہ تھا کہ ایک انقلاب پیدا کرے اور ایک خاص پروگرام کے مطابق عمل کرکے اشتمالی ریاست اور اشتمالی اداروں کی بنیاد ڈالے - لینن کی یہ جماعت آجکل بھی روسی ریاست ' معاشرت اور عملی زندگی پر حاوی ہے - یہی روس کی رہبر ہے ' اور یہی مصلح - مارکس کا خیال تھا کہ اشتمالی ریاست ایک مظہر ہے جو پہلے ان ریاستوں میں نمودار ہوگا جہاں معاشی نظام کی سب سے زیادہ نشو و نما ہوئی ہے ' پیداوار کے ذریعے بہترین ہیں اور کاروبار کا پیمانہ سب سے زیادہ وسیع ہے - اس حساب سے تو امریکہ ' جرمنی اور انگلستان میں پہلے انقلاب ہونا چاہئے تھا ' اور روس میں سب کے بعد ' کیونکہ روس میں سرمایہداری کا آغاز ہی ہوا تھا ' اور وہ ہر اعتبار سے یورپی ملکوں سے کم ترقی یافتہ تھا - مارکس کے نظر روسی پیرو آخر تک یہی کہتے رہے کہ روس میں اشتمالی انقلاب کی کوشش کرنا فضول ہے ' اور لینن کی یہ دلیل ان کی سمجھ میں نہ آئی کہ وہ معاشی نظام جس پر مارکس کی تفہیم کے مطابق مزدور بالآخر خود بخود قابض ہوجائیں گے انقلاب سے پہلے قائم ہونے کے بجائے انقلاب کے ذریعے سے بھی وجود میں آسکتا ہے -

روسی ریاست کے خالص سیاسی نظام میں بس اس قدر جدت کی گئی ہے کہ وہ جمہوریت جس کا اور ملکوں میں بڑی حد تک جھوٹا دعوی کیا جاتا ہے ' اس میں اپنی سچی شکل میں پائی جاتی ہے - روس متعدد حصوں میں تقسیم کردیا گیا ہے جو ایک حد تک خود مختار ہیں ' اور ان کے اتحاد سے روسی ریاست قائم ہوئی ہے - ہر بالغ مرد اور عورت کو رائے دینے کا حق ہے ' متحدہ ریاست اور اس کی اراکین ریاستوں میں سارا اقتدار ایک منتخب شدہ مجلس عامہ ' سوویت ' [1] کے ہاتھ میں ہے جو ایک مجلس عاملہ کو منتخب کرتی ہے - مرکزی مجلس عامہ اور اس کی منتخب کردہ مجلس عاملہ دراصل کل ریاست پر حکومت کرتی ہیں -

---

Soviet—[1]

ریاست کے دستور میں تو اس کا خیال رکھا گیا ہے کہ کوئی بات جمہوری اصول کے ذرا بھی خلاف نہ ہو، مگر فی الحال سارا سیاسی اقتدار اشتمالی فرقے کے ہاتھ میں ہے [۱]، اور مرکزی مجلس عاملہ کے تمام رکن اب تک اسی فرقے کے لوگ رہے ہیں - پرولتاریوں کی حکومت مطلق ابھی تک دراصل اشتمالی فرقے کی حکومت مطلق رہی ہے -

۴—نراجی

اگر ہم نراجی کے اس تصور پر جو عام لوگوں کے ذہن میں ہے اعتبار کریں تو انقلاب پسندوں میں نراجیوں سے زیادہ خونخوار کوئی بھی نہیں، اور نراجی کی تصویر مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے ایک ہاتھ میں بم کا گولا اور دوسرے ہاتھ میں پستول نہ ہو - لیکن عام لوگوں کا تصور بالکل غلط ہے اور اگرچہ موجودہ حکومتوں اور معاشرتی اداروں کی مخالفت نراجیوں سے زیادہ سختی کے ساتھ کوئی بھی نہیں کرتا، لیکن خونریزی ہرگز نراجیوں کے عقائد میں شامل نہیں، اور اگر ان کے عمل کا لحاظ کیا جائے تو اس زمانے کی حکومتوں نے نراجیوں کے مقابلے میں ہزارگنا خون بہایا ہے - نراجی ہر ممکن طریقے سے موجودہ طرز حکومت اور طرز معاشرت کو برباد کرنا چاہتے ہیں، مگر ان میں ایسے بہت کم ہیں جن کے عمل میں یہ خواہش جرم کی صورت اختیار کرتی ہے -

---

[۱]—کارل مارکس نے اشتراکی ریاست اور اس کے سیاسی اقتدار کے متعلق کوئی قطعی رائے ظاہر نہیں کی ہے - اس نے ریاست کو بعض اختیارات دینے کی تجویز کی ہے جو اس کے اقتدار کو موجودہ ریاست کے اقتدار سے بہت زیادہ بڑھادیں گے، مثلاً یہ کہ ایک مرکزی بینک کے ذریعے سے تمام زر ریاست کے ہاتھ میں دیدیا جائے اور بنک کے سوا ریاست کے اندر کوئی سرمایہ دار نہ ہو، یا یہ کہ آمد و رفت اور نقل و حمل کے تمام ذرائع ریاست کے قبضے میں دے دئے جائیں - لیکن "اشتمالی محضر" میں، جہاں یہ تجویزیں پیش کی گئی ہیں، مارکس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ پرولتاری حکومت مطلق قائم ہونے کے بعد ریاست اور سیاسی جبر کی ضرورت ہی نہ ہوگی، کیونکہ جبر کی ضرورت اسی وقت ہوتی ہے جب معاشرتی طبقوں میں سے کوئی ایک اکثریت پر حکومت کرنا چاہتا ہے - جب پرولتاریوں کا راج ہوگا تو ریاست میں صرف انہیں کا طبقہ رہجائے گا، اختلافات اور تصادم کی گنجائش نہ ہوگی اور سیاسی جبر کی نہ ضرورت ہوگی نہ اس کا امکان رہے گا - مارکس کے دوست اور پیرو انگلز (Engels) کا اسی بنا پر یہ عقیدہ تھا کہ پرولتاریوں کی حکومت قائم ہونے پر ریاست ایک عضو معطل کی طرح خود بخود فنا ہوجائےگی - روسی اشتمالیوں کا طرز عمل ہرگز اس عقیدے کو صحیح ثابت نہیں کرتا -

نراج کے فلسفے کا بانی پرودوں [۱] مانا جاتا ہے، لیکن اس کے سب سے نمایاں مبلغ دو روسی ہوئے ہیں، باکونن [۲] اور کروپوٹکن [۳]۔ موجودہ معاشی اور سیاسی نظام پر نراجی وہی اعتراض کرتے ہیں جو اور اشتراکی، اور پرودوں کا مشہور مقولہ کہ تمام ملکیت چوری کا مال ہے اشتراکیوں کے عقائد سے مختلف نہیں۔ البتہ اس مسئلے پر کہ آئندہ کیا انتظام ہونا چاہئے نراجیوں اور اشتراکیوں میں بہت کم اتفاق ہے۔ مارکس کا یہ خیال تھا کہ پرولتاریوں کی حکومت کے مستحکم ہونے کے بعد ریاست کی ضرورت نہ رہے گی، اور وہ خود ہی غائب ہوجائے گی، مگر اس کی عملی تجویزیں اس کے بالکل برعکس ہیں، اور ان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پرولتاریوں کی حکومت ریاست کے اقتدار کو اور بھی بڑھادے گی۔ ریاست کا فنا ہو جانا مارکس کی بحث کا منطقی نتیجہ ہے، مگر یہ منطق حقیقت سے بہت دور ہے، بلکہ مارکس کا یہ کہنا کہ چونکہ پرولتاری ریاست میں معاشرتی طبقے نہیں ہوں گے اس لئے اندرونی عداوتیں بھی نہ ہوں گی اور کسی قسم کے جبر کی ضرورت نہ ہوگی، یہ ظاہر کرتا ہے کہ مارکس کی منطق نے یہاں پر اس کی عقل سلیم کو مغلوب کرلیا تھا۔ دراصل ریاستی اشتراکی اور مارکس کے پیرو دونوں ریاست کے اقتدار کو قائم رکھنا اور اس کے اختیارات کو بہت زیادہ وسیع کرنا چاہتے ہیں۔ ان میں اور موجودہ نظام کے حامیوں میں فرق صرف اتنا ہے کہ وہ اقتدار پرولتاری طبقے کے ہاتھ میں دینا چاہتے ہیں اور سرمایہ‌دار کے بجائے مزدور کو فرماں روا کے تخت پر بٹھانا چاہتے ہیں۔ نراجی معاشرتی نظام میں کسی قسم کا جبر نہیں رکھنا چاہتے اور اسی پر ان کے اور دوسرے اشتراکی فرقوں کے درمیان بنیادی اختلاف ہے۔

یہ کسی نراجی نے تفصیل کے ساتھ نہیں بیان کیا ہے کہ موجودہ ریاست اور سیاسی اداروں کی قائم مقامی کون سا معاشرتی نظام کرسکتا ہے۔ پرودوں نے چند اخلاقی اصولوں کو مسلم اور معاشرے کے لئے ناگزیر قرار دے کر ایک ایسے نظام کا مطالبہ کیا ہے جس کا انحصار انہی اصولوں پر ہو۔ یہ اصول انصاف، آزادی اور مساوات ہیں۔ پرودوں کا مقصد تھا کہ علم اور تجربے

---

[۱]— Pierre-Joseph Proudhon (۱۸۶۵—۱۸۰۹)۔

[۲]— Michael Bakunin (۱۸۷۶—۱۸۱۴)۔

[۳]— Prince Louis Kropotkin (۱۹۲۱——)۔

کے ذریعے سے ہمیں دریافت کرنا چاہئے کہ بغیر انسانی فطرت پر کسی قسم کا جبر کئے ہوئے ہم ان اصولوں پر معاشرتی زندگی کیونکر تعمیر کرسکتے ہیں - فوریئے اور سین سیمون کی طرح وہ اس خبط میں مبتلا نہیں ہوا کہ دفعتاً کسی خاص ترکیب سے معاشرتی زندگی کی مکمل اصلاح کردے ' اور اسے یقین تھا کہ اس کا نصب العین کہیں صدیوں کی پیہم کوشش کے بعد جاکر حاصل ہوسکتا ہے - نراج اس کے نزدیک معاشرے کی آزاد نشو و نما کی آخری منزل ہے ' جب انسانی فطرت اتنی ترقی کر جائے گی کہ حکومت اور جبر کی ضرورت ہی نہ رہے گی - " انسان کا انسان پر حکومت کرنا ظلم ہے ' حکومت کا طریقہ چاہے جیسا بھی ہو - معاشرے کی انتہائی تکمیل اس وقت ہوگی جب اس میں نظام بھی ہو اور نراج بھی " ' یعنی جب معاشرہ منظم تو ہو ' مگر افراد کی اپنی خواہش اور ارادے سے ' اس طرح نہیں کہ نظام کو قائم رکھنے کے لئے جبر کی ضرورت ہو -

افراد اپنے آزاد ارادے سے معاشرے کو منظم کریں گے تو کس طرح کریں گے اس کا کوئی اطمینان بخش جواب نراجی نہیں دیتے - باکونن نے موجودہ سیاسی اور معاشرتی اداروں کو برباد کردینا اپنے اور اپنے ہم خیال لوگوں کے لئے فرض قرار دیا ' لیکن آئندہ زندگی کی تعمیر کے متعلق صرف اس قدر کہا ہے کہ آزاد لوگ اپنے ارادے سے انجمنیں بنائیں گے اور یہ انجمنیں اپنے ارادے سے متحد ہوکر وہ تمام کام انجام دیں گی جو آجکل ایک طرف ریاست اور سیاسی جبر ' دوسری طرف سرمایہ داروں ' کارخانوں اور مزدوروں کے ذریعے سے انجام پاتے ہیں - کروپوٹکن کا بھی خیال ہے کہ آزاد انجمنوں کے آزاد اتحاد کے سوا اور کسی قسم کا نظام انسان کی شان اور اخلاق اور فطرت کے اصولوں کے خلاف ہے - مگر اس نے اس مسئلے کی طرف باکونن سے زیادہ توجہ کی ہے اور یہ دکھانا چاہا ہے کہ واقعی آزاد انجمنوں کے اتحاد سے ہمارا سارا کام نکل سکتا ہے ' بہ شرطیکہ ہم صحیح طرز عمل اختیار کریں - موجودہ معاشی نظام کا مقصد صرف زندگی کی ضروریات پوری کرنا نہیں ہے ' ورنہ یہ اہتمام اور یہ جاں فشانی بالکل فضول ہوتی - سرمایہ دار دولت پیدا کرنا چاہتے ہیں ' ایک کو دوسرے کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے ' اسی وجہ سے انہیں کارخانوں میں اتنا سرمایہ لگانا پڑتا ہے ' اور مزدوروں کو سخت محنت کرنا پڑتی ہے - اگر معاشی نظام کا مقصد دولت پیدا کرنا

نہ ہو بلکہ فقط ضروریات پوری کرنا ہو تو نہ اتنے کارخانے درکار ہوں گے نہ کام کرنے والوں کو اتنی مصیبت جھیلنا پڑے گی، اور اگر کام کی نوعیت ایسی ہوجائے کہ وہ زیادہ ناگوار نہ ہو تو محنت کرنا بجائے غلامی کے طوق کے ہر شخص کے لئے تفریح کا ذریعہ ہو جائے گا - یہ فرض سائنس دانوں کا ہے کہ وہ ہر کام کو آسان اور خوشگوار بنادیں، اور کروپوٹکن کو امید ہے کہ اگر وہ چاہیں تو رفتہ رفتہ ایسا کرسکتے ہیں - ایسا ہو جائے تو آزاد انجمنوں کا معاشی نظام کو اپنے ہاتھ میں لے لینا کوئی دشوار بات نہیں ہے، اور مختلف انجمنوں کی ہم آہنگی اور اتحاد سے معاشی زندگی کی پیچیدہ کل سہولت کے ساتھ چلتی رہے گی - یہی صورت سیاسی نظام کی بھی ہو سکتی ہے - حکومت، قانون، جبر، پولیس، فوج، جنگی جہاز سب کی ضرورت اس وجہ سے محسوس ہوتی ہے کہ ہم غلط اصولوں پر چلتے ہیں - ذاتی ملکیت کا رواج لوگوں میں خودغرضی اور ہوس پیدا کرتا ہے، وہ اپنے مال کو اصل چیز سمجھتے ہیں اور اسے محفوظ رکھنے اور بڑھانے کی فکر میں اس طرح پڑ جاتے ہیں کہ ایک شخص کو دوسرے سے، ایک قوم کو دوسری قوموں سے عداوت ہو جاتی ہے، اور یہ عداوت جن خطروں میں ڈال دیتی ہے انہیں سے بچنے کے لئے جبر اور جنگ کے تمام آلات ایجاد کئے جاتے ہیں - لیکن اگر دولت کی تقسیم صحیح ہو، کسی کو قانون سے بچنے کے لئے ناجائز تدبیریں نہ کرنا پڑیں، اور تعلیم کے ذریعے سے انسان کا نفس دولت کی ہوس سے پاک کر دیا جائے، ذاتی ملکیت کا رواج اٹھا دیا جائے، اور انسانی محنت اور فطرت کی فیاضی جو کچھ مہیا کر سکتی ہے اس پر ہر شخص کا یکساں حق ہو تو زندگی کا نقشہ بالکل بدل جائے گا، اور وہ جبر جو آجکل ایک غلط نظام کو قائم رکھنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے بالکل غیر ضروری ہو جائے گا - کروپوٹکن کا پختہ عقیدہ تھا کہ اگر زندگی کی تمام ضروریات میسر ہوں اور تعلیم کا طریقہ صحیح ہو تو معاشرہ جرموں سے بھی خود بخود پاک ہو جائے گا، کیونکہ اس کے خیال میں جرم کا ذمہ دار خود معاشرہ ہے - اگر افلاس نہ ہوتا، لوگوں کی تربیت صحیح اصول پر ہوتی، ان کی طبیعتوں میں بھی دنیاوی خواہشیں بگاڑ نہ پیدا کر دیتیں تو جرم اور سزا کا قصہ ہی نہ ہوتا - جب چور اور قاتل اور دشمن کا خوف نہ ہو، آسودہ زندگی کی جو لوازمات ہیں انہیں لوگ اپنے ارادے سے ایک دوسرے کی مدد کرکے پوری کرلیں تو پھر

ظاہر ہے موجودہ سیاسی اور معاشی نظام اور اس کے بحال رکھنے کے لئے جو جبر کیا جاتا ہے اس کی کیا ضرورت ہوگی - موجودہ نظام کسی لحاظ سے باقی رکھنے کے لائق نہیں ' ہمیں چاہئے کہ اسے برباد کرکے ایک نئی اور بہتر زندگی تعمیر کریں -

باکونن اور کروپوٹکن دونوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ریاستوں اور سرمایہ‌داروں کے ہاتھوں سے غریبوں اور بیکسوں پر کیسی کیسی زیادتیاں کی جاتی ہیں اور ان کے دل درد سے بھر آئے - باکونن نے اپنی عمر کا خاصا حصہ اور کروپوٹکن نے کئی سال جیل خانے میں گذارے ' اور ان کے جوش اور انسانی ہمدردی کا بہت سخت امتحان لیا گیا - ان کی زندگیاں نہایت پاکیزہ اور ان کی نیت ہمیشہ نیک رہی - ہم ان پر یہ الزام نہیں لگا سکتے کہ انہیں ریاستوں اور سرمایہ‌داروں سے کسی قسم کی ضد یا عداوت تھی ' یا انہیں ہر چیز کو برباد کرنے کا خبط تھا ' اُن پر تنقید کرتے ہوئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ ہم نوع انسانی کے سچے ہمدردوں اور دوستوں کے خیالات پر غور کر رہے ہیں - باکونن اور کروپوٹکن ' گو ان کی تعلیم ان لوگوں کو جو خوف یا خود غرضی کی بنا پر جدت اور تغیر کے خلاف ہوتے ہیں ' کسی قدر ڈراؤنی معلوم ہو ' دراصل انسان کی فطرت اور علم کے امکانات پر بہت زیادہ بھروسا کرنے کی وجہ سے غلطی میں پڑ گئے - آزاد افراد کی آزاد انجمنوں ' ان انجمنوں کے آزاد اتحاد اور ان کی متحدہ کوششوں پر اگر معاشرتی نظام قائم کیا جاسکتا ' تو ظاہر ہے اس سے بہتر کوئی نظام نہیں ہو سکتا - لیکن اس میں سب سے بڑی رکاوٹ خود انسان کی فطرت ہے - انسان ایسی آزادی کی ذمہ‌داریاں برداشت نہیں کرسکتا ' اس کی سرشت میں ایسی فتنہ انگیز خصوصیتیں ہیں جن کو تعلیم دور نہیں کرسکتی - رشک ' حسد ' رقابت ' دکھاوے کی خواہش ' حکومت کا حوصلہ ' یہ فطرت انسانی کی ایسی خصوصیتیں ہیں جو چاہے کم کر دی جائیں ' مگر پوری طرح مٹائی نہیں جا سکتیں - تھوڑا سا جبر ' تھوڑی سی سختی یا دباؤ انہیں معاشرے کے لئے خطرناک بننے سے روک سکتا ہے ' لیکن ایسے معاشرے میں جہاں بالکل کسی قسم کا جبر نہ ہو ان کا نہ ابھرنا اور معاشرہ کے لیے مہلک نہ بننا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے - نراجی دنیا پر اور کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا سوا اس کے کہ اس

میں انسانوں کا آباد رہنا اور آسودگی سے زندگی بسر کرنا دشوار بلکہ ناممکن ہوگا -

۵ــحکومت پیشہوراں اور اشتراکیت پیشہوراں

لیکن اگر ہم تراجیوں کی تجویز قبول نہیں کرسکتے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ موجودہ ریاست یا مارکس اور اس کے پیرووں کی پرولتاری ریاست کے ہمہگیر اقتدار کو تسلیم کرنا لازمی ہے - اشتراکیوں کے دو فرقے اور ہیں جنہیں وہ اعتراضات تسلیم ہیں جو تراجیوں نے موجودہ ریاستوں اور مارکس کی مجوزہ ریاست پر کئے ہیں ' اور انہوں نے ایک نظام کا خاکہ پیش کیا ہے جس میں ریاست تو ہوگی مگر اس کا اقتدار بہت کم ہوگا ' اور معاشرتی نظام اشتراکی اصولوں پر قائم ہوگا - یہ حکومت پیشہوراں اور اشتراکیت پیشہوراں کے حامیوں کے فرقے ہیں -

حکومت پیشہوراں کے فلسفے کا آغاز فرانس میں ہوا ' اور اس کے عقائد پر فرانس کی سیاسی زندگی کا بہت گہرا اثر پڑا - فرانسیسی میں مزدوروں کی انجمن کو "سینڈیکا" [۱] کہتے ہیں اور اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ حکومت پیشہوراں کی تعلیم [۲] مزدوروں کے اتحاد کی بنا پر قائم ہوئی ہے ' اور ان کی انجمنوں کی سرگذشت کو اس تحریک کی تشکیل میں بہت دخل رہا ہے - فرانس میں کئی دفعہ یہ ہو چکا ہے کہ ایسے لوگ جو اشتراکی فرقہ کے رکن تھے وزارت کے لالچ میں اپنے فرقے اور پرانے عقائد سے قطع تعلق کرکے کسی اور فرقے میں شامل ہوگئے ' اور ہڑتالوں کے موقع پر انہیں لوگوں نے مزدوروں کی سب سے زیادہ سختی کے ساتھ مخالفت کی - اس وجہ سے مزدوروں اور ان کے رہبروں نے ریاست اور سیاسی لیڈروں سے کسی قسم کی مدد کی امید رکھنا چھوڑ دیا - وہ ریاست کو سرمایہداروں کا حامی اور سرمایہداری کی پشت پناہ سمجھتے ہیں اور مزدوروں کی ذاتی کوشش کے سوا اصلاح کا یا مقاصد حاصل کرنے کا اور کوئی ذریعہ تسلیم نہیں کرتے - اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مزدوروں کو کوئی خاص شکایت ہے یا کوئی خاص اصلاح ان کے مدنظر ہے تو انہیں ہڑتال کرنا چاہئے ' یا کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے

Syndicat—[۱]

Syndicalism—[۲]

ریاست اور سرمایہ‌دار ان کی بات ماننے پر مجبور ہو جائیں [ا] - جس طرح مارکس نے یہ پیشین‌گوئی کی تھی کہ ایک وقت ایسا آئےگا جب تمام دنیا کے مزدور متحد ہو کر سرمایہ‌داری کا تختہ پلٹ دیں‌گے اور سرمایہ‌داروں کی جگہ مزدوروں کی حکومت قائم ہو جائے گی ' ویسے ہی حکومت پیشہ‌وراں کے معتقد ایک ایسے موقع کے منتظر ہیں جب مزدور ایک عالم‌گیر ہڑتال کے ذریعے سے سرمایہ‌داروں کو زیر کرلیں‌گے اور ان کا پورا حق انہیں مل جائےگا - ریاست کی طرف سے بدظنی حکومت پیشہ‌وراں کی تعلیم کا جزو بن گئی ہے ' اور آئندہ کے مجوزہ نظام سے ریاست خارج کر دی گئی ہے - اس کے بجائے حکومت پیشہ‌وراں کے معتقد یہ تجویز کرتے ہیں کہ معاشرہ انجمنوں میں تقسیم کر دیا جائے جو پیشے ' صنعت اور تجارتی کاروبار کے مطابق قائم کی گئی ہوں ' اور ان انجمنوں کے ہاتھ میں کل اقتدار ہو - آئندہ نظام کا یہ خاکہ مزدوروں کی انجمنوں کے اصول پر بنایا گیا ہے - اس میں معاشرے کے تمام افراد صانع فرض کئے گئے ہیں ' اور صارفوں کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہے - لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ معاشرے کے اکثر افراد کسی نہ کسی اعتبار سے صانع یا مزدور ہوتے ہیں ' اور جو نہیں ہوتے وہ مفت خورے ہیں جن کے لئے تدبیریں سوچنا معقول آدمی کا کام نہیں -

فرانس میں مزدوروں کی انجمنیں مزدوروں پر کسی طرح کا اقتدار رکھنے کا دعویٰ نہیں کرتیں ' ان پر حکومت نہیں کرنا چاہتیں ' صرف انہیں مشورہ دیتی ہیں - مگر یہ ہم ہرگز یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ جب یہ انجمنیں ریاست کی قائم مقام بن جائیں‌گی تب بھی ان کا طرز عمل ایسا ہی رہے گا ' اور وہ حاکم بننے پر بھی صرف مشورہ دے کر کام چلائیں‌گی - جیسے اب سرکاری ملازموں کی قدامت پسندی اور کاہل دماغی ترقی میں رکاوٹ ڈالتی ہے ' اور ان کی خود پسندی نے انہیں کم از کم ان کی اپنی نظروں میں عقل کل کے مجسمے بنا دیا ہے ' ویسے ہی مزدوروں کی اتحادی انجمنوں کے رہبر بھی ان ذہنی امراض کا شکار بنیں گے جن میں حاکم عام طور سے مبتلا رہتے ہیں ' اور عام مفاد کی جگہ کسی طبقے یا جماعت کا فائدہ ان کے مد نظر رہے گا - اسی خطرے کی پیش بندی کرنے کے لئے

[ا]—ہڑتال کے علاوہ سرمایہ‌داروں کو عاجز اور پریشان کرنے کے اور طریقے ہیں ' بائی‌کاٹ (مقاطعہ) اور تخریب آلات (Sabotage) -

اشتراکیت پیشہ‌وراں کے حامیوں نے یہ تجویز کیا ہے کہ اُن انجمنوں کے پہلو بہ پہلو جو خاص طور پر مزدوروں یا صانعوں کی حیثیت سے معاشرے کے کل افراد کی نمائندگی کرتی ہوں، صارفوں کی نمائندگی کرنے والی انجمنیں بھی ہونا چاہئیں۔ حکومت کے اختیارات دو مجلسوں میں تقسیم ہونا چاہئیں، ایک جو مزدوروں کی انجمنوں کی مرکزی مجلس ہو، دوسری جو موجودہ پارلیمنٹ کی طرح کل معاشرے سے منتخب کی گئی ہو۔ اس طرح صانعوں اور صارفوں دونوں کی اغراض اور مفاد کا پورا لحاظ کیا جاسکیگا۔ دونوں مرکزی مجلسوں کے اختلافات دور کرنے اور ان کے جھگڑوں کو طے کرنے کے لئے ایک اور مجلس تجویز کی گئی ہے جس میں ان دونوں مجلسوں کے نمائندے برابر کی تعداد میں ہوں۔ یہ مجلس اصل فرماں‌روا ہوگی، ہر معاملے میں آخری فیصلہ اسی کا ہوگا، محصول اور اشیاء کی قیمت بھی مقرر کریگی، اور ان میں حسب ضرورت ترمیم کرتی رہیگی۔ اشتراکیت پیشہ‌وراں، اشتراکیت کی سب سے جدید شکل نے زیادہ مقبولیت انگلستان میں حاصل کی ہے اور اس کے معتقد روز بروز بڑھ رہے ہیں۔ عملی نقطۂ نظر سے وہ اشتراکیت کی سب سے موزوں اور آسان صورت معلوم ہوتی ہے، مگر اس کے معتقدوں میں وہ جوش نہیں ہے جو تراجیوں یا اشتمالیوں میں پایا جاتا ہے۔ ممکن ہے انگلستان کا آئندہ انقلاب، خواہ وہ طوفان کی طرح آئے یا دن کی روشنی کی طرح غیر محسوس طریقے پر پھیلے، اسی نوعیت کی حکومت قائم کرے جو اشتراکیت پیشہ‌وراں کے حامی تجویز کرتے ہیں۔ لیکن اب تک نہ حکومت پیشہ‌وراں کا کوئی تجربہ ہوا ہے نہ اشتراکیت پیشہ‌وراں کا، اور دونوں فلسفے ابھی تک خیال اور آرزو کے عالم میں ہیں۔

اس وقت یورپ کی جو سیاسی حالت ہے اس سے اندازہ نہیں لگایا جاسکتا کہ آگے چل کر کیا ہوگا۔ روسی حکومت نے فیصلہ کر لیا ہے کہ اس وقت عالمگیر اشتراکی انقلاب کے لئے کوشش کرنا فضول ہے، اور یورپ کے دوسرے ملکوں میں جو اشتراکی یا اشتمالی پارٹیاں ہیں وہ بھی کمزور ہوگئی ہیں۔ دوسری طرف صنعتی ترقی نے جو صورت پیدا کردی ہے اس نے مزدوروں کے مقابلے میں انجینیروں، یا یوں سمجھنا چاہئے کہ پرولتاریہ کے مقابلے میں متوسط طبقے کا پلہ بھاری کر دیا ہے، اور جرمنی کا سنہ ۱۹۳۳ء کا انقلاب صنعتی نظام کے اسی تغیر کا نتیجہ ہے۔ اطالیہ اور جرمنی کے انقلاب یہ بھی

ظاہر کرتے ہیں کہ جمہوری طرز حکومت کے بجائے حکومت مطلق کا رائج ہو جانا اور قومیت کے جذبے کا شدید اور جنگجو ہو جانا بہت ممکن ہے - لیکن آگے چل کر کیا ہوگا اس سے ہمیں یہاں مطلب نہیں - دنیا تو رنگ بدلتی ہی رہتی ہے -

فرہنگ اصطلاحات

ا

اجتماعی	social, of the whole
اجتماعیات	sociology
اجتماعی ذہن	group mind
اجزا	parts
اختراع (قانونی)	fiction (legal)
اختیارات	powers
ادارہ	institution
اساطیر ' دیو مالا	mythology
استقرا	induction
استصواب رائے عامہ	referendum
استقلال	freedom, independence
اشتراکیت	socialism
اشرافی	aristocratic
اشرافیہ	aristocracy
اعتدال	moderation
اقدام جمہوریہ	initiative
اقلیت	minority
اکثریت	majority
اکلیسیا (ایتھنز کی مجلس قانون ساز)	ecclesia
انفرادی	individual, -ist
انفرادیت	individualism
اوصاف	virtue

ب

بادشاہی	monarchy
بدیسی	aliens
بن سیکھے	unskilled (labourers)
بیانی	descriptive

پ

پرولتاری	proletarian
پرولتاریہ	proletariat

ت

تخریب آلات	sabotage
تشکیل	formation
تصور	idea
تعدد سیاسی	pluralism
تناسبی انتخابات	proportional representation
تنازع للبقا	struggle for existence
تنقیدی	critical
توازن	balance, equilibrium

ث

ثبوتی	positivist
ثبوتیت	positivism

ج

جاگیرداری	feudalism
جبر	necessity, force
جبری اطاعت	passive obedience
جبلت	instinct

جبلت اجتماعی — gregarious or herd instinct

جماعت — community

جمہوریت — democracy

چ

چھکہ — arcade, covered walk

چند سری حکومت / مدنیہ — oligarchy

ح

حکومت پیشہ وراں — syndicalism

حکومت مطلق — dictatorship

حیثیت عرفی — status

خ

خانہ بدوش — nomadic

خطابت — rhetoric

خودشناسی — self-knowledge

خود مختار — [illegible]

خود مختاری — [illegible]

خیر — [illegible]

خیر کا تصور — idea of the good

د

دستور — [illegible]

دستوری — [illegible]

دستوری حکومت — [illegible]

دیوالگی — [illegible]

دیو مالا — [illegible]

ذ

ذہنیت — [illegible]

ر

ربط — cohesion

رسالہ بازی — pamphleteering

رواقی — Stoics

ریاست — state

ریاستی اشتراکیت — state-socialism

ریاستی اشتراکی — state-socialist

ز

زرعی غلام — serf, helot, slave

زائد قدر — surplus value

س

ساخت — form, formation

سوراج — self-government

سوفسطائی — Sophists

ش

شخص — person

شخصیت — personality

شہری — citizen

شہری ریاست — city-state

ص

صارف — consumer

صانع — producer

صریح — expressed

غیر صریح — implied

ط

طبقہ — class

طبقۂ اشراف — nobility

ع

oligarchy	عدیدیہ، چند سری حکومت
physiology	علم الابدان
exact sciences	علوم صحیحہ
speculative sciences	علوم فکریہ
practical	عملی
common ends	عمومی اغراض
ideal (n.)	عین
ideal (adj.)	عینی

غ

oracle	غیبی آواز
implied	غیر صریحی

ف

individual	فرد
sovereign	فرماں روا
sovereignty	فرماں روائی
art	فن
military aristocracy	فوجی اشرافی حکومت
military class	فوجی طبقہ

ق

law-giver } legislator }	قانون ساز
legal fiction	قانونی اختراع
legal person	قانونی شخص
tribe	قبیلہ

ک

cynic	کلبی

ل

agnosticism	لاادریت

م

labour exchange	مبادلۂ محنت کا دفتر
trustee	متولی
legislature	مجلس قانون ساز
code	مجموعۂ قوانین
manifesto	محضر
dictator	مختار کل (= حاکم مطلق)
statesman	مدبر
observation	مشاہدہ
study	مطالعہ
phenomenon	مظہر
social	معاشرتی
society	معاشرہ
ideal, criterion, standard	معیار
imperative	معیاری
unitary state	مفرد ریاست
meaning, conception	مفہوم
local	مقامی
legislature	مقننہ
community	ملت
office (position and duties)	منصب
codified	منضبط
written, statutory laws	منضبط قوانین
organised	منظم

ن

anarchism } anarchy }	نراج
organisation	نظام
theoretical	نظری

و

وطنیت	exclusive patriotism
وظیفہ ، وظائف	function
وفاقی ریاست	federal state
وقف	trust

ہ

ہڑتال	strike
ہنر سیکھے	skilled (labourers)

ے

یسوعی	Jesuits

A

agnosticism	لاادریت
aliens	بدیسی
anarchism	نراج
anarchy	نراج
arcade	چوکھٹہ
aristocracy	اشرافیہ
aristocratic	اشرافی

B

balance	توازن

C

citizen	شہری
city-state	شہری ریاست
class	طبقہ
code	مجموعۂ قوانین
codified	منضبط
cohesion	ربط
common ends	عمومی اغراض
community	جماعت ' ملت
conception	مفہوم
constituent	اجزا
constituent assembly	مجلس دستور ساز
constitution	دستور
constitutional	دستوری
constitutionalism	دستوریت
consumer	صارف
critical	تنقیدی
criterion	معیار
cynic	کلبی

D

democracy	جمہوریت
descriptive	بیانی
dictator	حاکم مطلق ' مختار کل
dictatorship	حکومت مطلق

E

ecclesia	اکلیسیا
elements	اجزا
equilibrium	توازن
exact sciences	علوم صحیحہ
exclusive patriotism	وطنیت
existence, struggle for	تنازع للبقا
expressed	صریحی

F

federal state	وفاقی ریاست
feudalism	جاگیرداری
fiction, legal	قانونی اختراع
force	جبر
form	ساخت
formation	ساخت ' تشکیل
freedom	آزادی
function	وظیفہ

G

good, the	خیر
good, the idea of the	خیر کا تصور
gregarious instinct	جبلت اجتماعی
group mind	اجتماعی ذہن
guild-socialism	اشتراکیت پیشہ وراں

H

herd instinct	جبلت اجتماعی
helots	زرعی غلام

I

idea	تصور

idea of the good — خیر کا تصور
ideal (n.) — مثل
ideal (adj.) — مثالی
imperative — معیاری
implied — غیر صریحی
independence — استقلال ، خود مختاری
independent — خود مختار
individual — فرد
individualism — انفرادیت
individualist — انفرادی
induction — استقراء
initiative — اقدام جمہوریہ
instinct — جبلت
institution — ادارہ

J

Jesuits — یسوعی

L

labour exchange — مبادلۂ محنت کا دفتر
lawgiver, legislator — قانون ساز
laymen — دنیادار
legal fiction — قانونی اختراع
legal person — قانونی شخص
legislator — قانون ساز
legislature — مقننہ ، مجلس قانون ساز
local — مقامی

M

majority — اکثریت
manifesto — منشور
meaning — مفہوم
mentality — ذہنیت
military aristocracy — فوجی اشرافی حکومت
military class — فوجی طبقہ
minority — اقلیت
moderation — اعتدال
monarchy — بادشاہی
mythology — دیومالا ، اساطیر

N

necessity — جبر
nobility — طبقۂ اشراف
nomadic — خانہ بدوش

O

observation — مشاہدہ
office (i.e. position and duties) — منصب
oligarchy — چندسری حکومت ، عدیدیہ
oracle — غیبی آواز
organisation — نظام
organised — منظم

P

pamphleteering — رسالہ بازی
parts — اجزا
passive obedience — جبری اطاعت
person — شخص
personality — شخصیت
phenomenon — مظہر
physiology — علم الابدان
pluralism — تعدد سیاسی
positivist — ثبوتی
powers — اختیارات
practical — عملی
producer — صانع
proletarian — پرولتاری
proletariat — پرولتاریہ
proportional representation — تناسبی انتخابات

R

referendum — استصواب رائے عامہ
rhetoric — خطابت

S

sabotage — تخریب آلات
self-knowledge — خودشناسی
self-government — سوراج
serfs — زرعی غلام
skilled (labourers) — ہنرسیکھے مزدور
slaves — غلام
social — معاشرتی
socialism — اشتراکیت
society — معاشرہ
sociology — اجتماعیات
Sophist — سوفسطائی
sovereign — فرماں روا
sovereignty — فرماں روائی
speculative sciences — علوم فکریہ
standard — معیار
state — ریاست
statesman — مدبر
state-socialism — ریاستی اشتراکیت
state-socialist — ریاستی اشتراکی
status — حیثیت عرفی
statutory laws — منضبط قوانین
Stoic — رواقی
strike — ہڑتال
struggle for existence — تنازع للبقا
study — مطالعہ
surplus value — زائد قیمت
syndicalism — حکومت پیشہ وراں

T

theoretical — نظری
tribe — قبیلہ
trust — وقف
trustee — متولی

U

unitary state — مفرد ریاست
unskilled (labourers) — بن سیکھے (مزدور)

V

virtue — اوصاف

W

whole, of the — مجموعی
written laws — منضبط قوانین

فہرست کتب

فلسفۂ سیاسیات :

Seeley : Introduction to Political Science.

Lord, A. R. : The Principles of Politics.

Garner : Introduction to Political Science.

Sidgwick, H. : Elements of Politics.

Bryce, J. : Studies in History and Jurisprudence.

فلسفۂ سیاسیات کی تواریخ :

Hearnshaw, F. J. C. : The Devolopment of Political Ideas.

Jenks, E. : History of Politics

Pollock, F. : History of the Science of Politics.

Gettel, R. : History of Political Thought.

Dunning, W. A. : Political Theories, 3 vols.

Morris : History of Political Ideas.

Murray, R. H. : History of Political Science.

Engelmann : Political Philosophy.

Sternberg : Staatsphilosophie. Rudolf Heise, Berlin, 1923.

Meinecke, F. : Die Idee der Staatsraeson. R. Oldenbourg, Berlin, 1924.

پہلا حصہ :

Bury, J. B. : A History of Greece.

Fowler, W. : The City-state of the Greeks and Romans.

Willoughby, W. W. : Political Theories of the Ancient World.

Coulange, F. de : La Cite Antique.

Dickinson, Lowes : The Greek View of Life.

Zimmern, A : The Greek Commonwealth.

Barker, E. : Greek Political Theory. Plato and his Predecessors, Methuen, 1918.

Windelband : Platon.

Maier, H. : Sokrates. J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1913.

Plato : The Apology
: The Republic
: The Statesman
; The Laws
} translated by Jowett.

Aristotle : Politics. Translated by Jowett.

Jaeger, W. : Aristoteles. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923.

افلاطون کی "ریاست" ، مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب ۔

دوسرا حصہ :

Bryce, J. : The Holy Roman Empire.

Maitland, F. W. : Political Theories of the Middle Age.

Carlyle, A. J. : Political Theories of the Middle Age, 3 vols.

Figgis, J. N. : From Gerson to Grotius.

Dunning : Political Theories.

Other General Histories.

تیسرا حصہ :

Machiavelli, N. : The Prince.

Villari, P. : Machiavelli and his Times.

Figgis, J. N. : From Gerson to Grotius ; The Divine Right of Kings.

Armstrong, E. : The French Wars of Religion ; Political Theories of the Huguenots.

Cambridge Modern History, Vol. III., Chap. XXII.

Hobbes, T. : Leviathan.

Locke, J. : Civil Government.

Montesquieu : Esprit de Lois

Vaughan, C. E. : Studies in Political Philosophy.

Stephen, L. : Hobbes.

Gooch, G. P. : Political Thought in England from Bacon to Halifax.

Engelman : Political Philosophy.

چوتھا حصہ :

Belloc, H. : The French Revolution.

Rousseau : Contrat Social. Translations by C. E. Vaughan and Tozer. Discours sur les Sciences et les Arts; Discours sur l' Origine de l' Inegalite.

Burke, E. : Reflections on the French Revolution.

Mazzini, G. : The Duties of Man etc.

Green, T. H. : The Principles of Political Obligation.

Bradley, T. H. : Ethical Studies.

Bosanquet, B. : The Philosophical Theory of the State

Morley, J. : Rousseau, 2 vols.

Spranger, E. : Kultur u. Erziehung. Quelle und Meyer, Leipzig, 1925.

Sternberg : Staatsphilosophie.

Vaughan, C. E. : Studies in Political Philosophy.

Bentham : Fragment on Government.

Mill, J. S. : Utilitarianism ; Liberty ; Representatiev Government.

Von Humboldt : Sphere and Duties of Government.

Stephen, L. : The English Utilitarians, 3 vols.

Ritchie, D. G. : Natural Rights.

Maine, H. S. : Early History of Institutions ; Ancient Law.

Sombar, W. : Sociologie. Rudolf Heise, Berlin, 1923.

Spencer, H. : Essay ; Principles of Sociology ; Man v. the State.

Huxley, T. H. : Ethics and Evolution.

Stephen, L. : The Science of Ethics.

Kidd, B. : Social Evolution.

Ritchie, D. G. : Darwinism and Politics.

Barker, E. : Political Thought in England from Spencer to Today.

Maine, H. S. Ancient Law ; Popular Government.

Bluntschli, J. K. : Theory of the State.

Jellinek, G. : Allgemeine Staatslehre.

Bagehot, W. : Physics and Politics.

Mac Dougall, W. : Social Psychology ; The Group Mind.

Tarde, S. : Les Loisd' Imitation.

Kropotkin, P. : Mutual Aid.

Giddings, F. H. : Principles of Sociology.

Gumplowicz, L. : Der Rassenkampf.

Durkheim, E. : De la Division du Travail social.

Wallas, G. : Human Nature in Politics ; The Greater Society.

Barnes : Sociology and Political Theory.

---

de Tocqueville, A. : Democracy in America.

Bryce, J : The American Commonwealth ; Modern Democracies.

Fisher, H. A. L. : The Republican Tradition in Europe.

Lowell, A. L. : Governments and Parties in Continental Europe ; Public Opinion and Popular Government.

Follet, M. P. : The New State.

Mc Iver : Community ; The Modern State.

Laski, H. : Theory of Soverignty ; A Grammar of Politics.

Maitland, F. W. : Political Theories of the Middle Age (Introduction.)

Kirkup, T. : History of Socialism.

Russell, B. : Roads to Freedom.

C. E. M. Joad : Modern Political Theory.

Marx and Engels : The Communist Manifesto.

Bakunin, M. : God and the State.

Kropotkin, P. : The Conquest of Bread.

Maconald, J. R. : The Socialist Movement.

Cole, G. D. H. : Social Theory.

Toynbee, A. J. : The Acquisitive Society.

Eastman, M. : Marx, Lenin and the Revolution.

انڈکس

ا

اجتماعی شخصیت : ۱۳۷ ، ۱۸۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ -

اجتماعیات : ا - ب ، ۳۵۶ ، ۳۵۸ ، ۳۶۰ ، ۳۶۹ ، ۳۷۵ -

اجتماعی تحریک : دیکھو ' کلیسا ' -

اخلاقیات : ا - ب ، ۱۶ ، ۱۳۷ ، ۱۵۰ ، ۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ ، ۲۹۹ ، ۳۰۵ ، ۳۰۸ ، ۳۱۳ ، ۳۶۸ -

اڈورڈ اول : ۱۲۱ -

ارادۂ عامہ : ۲۸۴ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۲۸۷ ، ۲۸۸ ، ۲۸۹ ، ۲۹۲ ، ۳۰۶ ، ۳۱۰ -

ار کی کہانی : ۵۲ -

ارتقا : ۳۱۵ ، ۳۱۷ (نوٹ) ، ۳۲۲ ، ۳۲۳ ، ۳۶۷ ، ۳۶۸ ، ۳۶۹ -

ارسطو : ۴ ، ۶ ، ۱۳ ، ۱۵ ، ۱۸ ، ۴۲ ، ۵۶ ، ۵۹-۷۵ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۸۹ ، ۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۷ ، ۱۱۶ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ ، ۱۲۹ ، ۱۳۷ ، ۱۶۸ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۲۳۵ ، ۲۵۸ ، ۳۳۳ ، ۴۰۹ -

ارسطو کی '' سیاسیات '' : ۴ ، ۱۴ ، ۴۲ ، ۴۴ ، ۵۹-۷۵ ، ۷۷ ، ۱۰۰ ، ۱۰۵ ، ۱۲۳ -

آرکےلاؤس : ۱۶ -

'' آزاد '' (انگلستان کا فرقہ) : ۲۳۱ -

آزادی : ۱۷۷ ، ۱۸۳ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۱۹۹ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۰۵ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۶ ، ۲۱۹ ، ۲۲۵ ، ۲۲۷ ، ۲۳۳ ، ۲۳۴ ، ۲۳۵ ، ۲۴۶ ، ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱ ، ۲۷۹ ، ۲۸۵ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶ ، ۳۱۱ ، ۳۱۳ ، ۳۱۴ ، ۳۱۶ ، ۳۱۷ ، ۳۲۰ ، ۳۲۲ ، ۳۲۶ ، ۳۲۷ ، ۳۴۵ ، ۳۹۴ - انفرادی آزادی : دیکھو ' فرد ' ، مذہبی آزادی : دیکھو ' مذہب ' -

استصواب رائے عامہ : ۴۰۰ -

آسٹریا : ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۳۹۶ -

اسکاٹستان : ۲۰۶ ، ۲۳۱ -

اشتراک (عورتوں کا) ۳۸ ، ۴۰ ، ۴۱ -

اشتراکی جمہوری پارٹی : ۱۲۱ -

اشتراکیت : ۹ ، ۳۱۲ ، ۳۵۶ ، ۳۸۷ ، ۳۹۷ ، ۴۰۹-۴۴۲ -

اشتراکیت پیشہ وراں : ۴۰۴ ، ۴۱۳ ، ۴۴۲ -

اشتمالیت : ۳۵ ، ۴۰۹ ، ۴۱۱ ، ۴۱۲ ، ۴۲۴-۴۳۵ ، مقصد ۴۳۲ -

اشرافی حکومت (اشرافیہ) : ۹ ، ۴۹ ، ۹۹ ، ۱۰۲ ، ۱۰۷ ، ۱۴۰ ، ۱۵۷ ، ۱۷۲ ، ۲۰۵ ، ۲۱۱ ، ۲۲۱ ، ۲۵۳ ،

۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۶، ۳۷۲ -
اطالیہ: ۸۵، ۸۶، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۳۱۳، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳۹۳ -
—کی شہری ریاستیں: س (نوٹ)، ۱۳۳، ۱۳۶ -
—کے آزاد شہر: ۱۳۲ -
—کی حالت ۱۵ویں صدی میں: ۱۳۶، ۱۳۷ -
—کا انقلاب ۳۳۱ -
—میں نمائندگی: ۱۲۰ -
اتحادی، اتحادیت: ۳۳، ۱۹۹، ۳۰۳، ۳۳۶–۳۳۹، ۳۵۱، ۳۶۹، ۳۷۲ -
افلاطون: ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۷، ۳۰–۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۹، ۱۰۸، ۱۲۸، ۳۰۵، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۵۵ -
افلاطون کی 'ریاست': ۱۳، ۲۲، ۲۷–۳۵، ۳۷، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۷۱، ۷۶ (نوٹ)، ۷۸، ۲۲۹، ۳۰۹ -
انتظام جمہوریہ: ۳۰۰ -
اکلیسیا: ۶، ۸، ۹، ۱۲۰ -
اگناٹیوس لویولا: ۱۵۹ -
امریکہ: ۲۰۵، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰ -
—کا دستور ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۶۳، ۳۹۰، ۳۹۱ -
—کی جنگ آزادی: ۲۳۶ -
—کا انقلاب: ۳۸۵ -
انتخاب کے طریقے: ۳۹۹، ۴۰۰ -
انجمن: ۱۱۳، ۱۲۷، ۳۸۱، ۳۸۷، ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۷ - سلسلہ بالغہ انجمن ۱۷۳؛ ریاست اور انجمن ۱۲۷–۱۳۲؛ یونان میں انجمن ۱۲۸ -
انجیل: ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۹، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۳ -
انفرادی، انفرادیت: ۲۲۳، ۲۶۲، ۲۸۵، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۵–۳۵۳، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۶ -
انفرادی آزادی: ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۳، ۳۴۶–۳۵۲، ۳۶۶، ۴۰۲، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۲۲ -
انفرادی حقوق: ۲۶۳، ۲۸۳، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۳۰، ۳۵۰ - دیکھو 'فرد' -
انگریزی دستور: ۱۳۲، ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۹۱، ۳۳۲، ۳۳۳ -
انگلز (فریڈرک): ۳۳۵ (نوٹ) -
انگلستان: ۵، ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۸، ۱۹۷،

۲۰۱ ، ۲۱۹ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ،
۲۳۴ ، ۲۳۵ ، ۲۳۶ ، ۲۴۶ ، ۲۴۷ ،
۲۵۴ ، ۲۶۲ ، ۲۶۴ ، ۲۶۶ ، ۲۹۲ ،
۲۹۵ ، ۲۹۷ ، ۲۹۹ ، ۳۰۴ ، ۳۳۳ ،
۳۳۹ ، ۳۴۴ ، ۳۹۷ ، ۴۲۳ -
—کے برو : ۱۳۳ -
—کی خانہ جنگی : ۱۶۶ ، ۱۸۸ ،
۲۲۹ ، ۲۳۴ ، ۳۱۰ -
—کے قانون داں : ۱۲۳ -
—کا کلیسا : ۱۶۷ ، ۲۳۰ ، ۲۳۱ ، ۲۳۶ -
—کی مذہبی زندگی : ۲۳۱ -
—کے ہلکرٹ : ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ -
اوٹ مان (فرانسوآ) : ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۱۵ -
اوسٹن (جون) : ۱۹۷ ، ۳۳۹ ، ۳۴۴ ،
۳۴۵ -
اوک ہیم : ۱۰۹ ، ۱۱۰ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ،
۱۱۵ ، ۱۲۳ -
اولیں ان : ۹۱ -
اولمپک مقابلے : ۷۸ -
اوڈن (روبرٹ) : ۴۱۲ ، ۴۱۷-۴۱۸ -
اوی بوں : ۱۰۶ ، ۱۱۳ -
آئھں ہورن : ۱۰۶ ، ۱۱۳ -
ایولیا کے فلسفی : ۱۳ ، ۱۴ ، ۱۶ -
—کے ماہران طبعیات : ۱۴ -
ایٹا ژیلیرال : ۲۰۸ -
ایتھنز : ۶ ، ۷ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ ،
۱۵ ، ۱۷ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ،
۲۳ ، ۲۵ ، ۳۳ ، ۳۷ ، ۳۹ ، ۴۳ ، ۵۹ ،
۷۴ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۱۲۰ ،

۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۲۹۰ ، ۲۹۲ -
ایجی ڈی اس کولونڈا : ۱۰۴ ، ۱۰۵ -
اےریس ٹس : ۱۵۴-۱۵۶ ، ۱۵۷ -
ای سوکرےٹیز : ۷۸ ، ۷۹ -
ایل تھوزئس : ۱۳۷-۱۳۱ ، ۲۰۶ ، ۳۸۱ ،
۴۰۳ -
اےلیرک : ۹۵ -
ایناباپ ٹسٹ فرقہ : ۱۵۲ -
این ٹس تھے نیز : ۷۹ -
این ٹی فون : ۱۷ -
ایوان امرا : ۱۸۸ -
—عام : ۳۳۹ -
ایگرنگ : ۴۰۶ -

ب

بادشاہ ، بادشاہی : ۶ ، ۱۴ ، ۴۹ ، ۶۶ ،
۷۰ ، ۷۱ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ،
۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ،
۱۱۸ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ،
۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۴۰ ،
۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۹ ، ۱۵۴ ، ۱۵۷ ،
۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۳ ،
۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۷ ، ۱۷۰ ، ۱۷۲ ،
۱۷۴ ، ۱۷۷ ، ۱۷۹ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ،
۱۹۰ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۲۰۱ ، ۲۰۶ ،
۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۴ ،
۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰ ،
۲۲۵ ، ۲۳۲ ، ۲۳۹ ، ۲۵۳ ، ۲۵۵ ،
۲۵۶ ، ۲۵۷ ، ۲۵۸ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱ ،

۲۹۲ ، ۲۸۱ ، ۳۲۳ ، ۳۸۵ ، ۳۸۷ ،
۳۸۸ ، ۳۸۹ ، ۳۹۱ ، ۳۹۳ -
بادشاہ کے حقوق و فرائض نظام جاگیری
میں ۱۱۹ -
—کا خدا داد حق ۱۶۳-۱۶۷ ، ۱۶۸ ،
۱۷۹ ، ۲۰۱ -
—ریاست کی شخصیت کا مجسمہ
۳۹۲ ؛ 'خدا پرست ' بادشاہ ۱۵۲ ،
۱۶۳ ، ۲۰۱ ؛ خود مختار بادشاہ
۱۱۷ ؛ دستوری بادشاہی ۱۱۵ ،
۱۱۶ ؛ محدود بادشاہی ۱۱۳ ؛
۱۸۹ -
بارتولس : ۱۳۶ -
بارکلے : ۲۱۶ -
'بارہ تختیاں' : ۸۷ (نوٹ) -
بازل کی مجلس عامہ : ۱۱۶ ، ۱۱۷ -
باکونن : ۳۳۶ ، ۳۳۷ ، ۳۳۹ -
بٹلر (سیموئل) : ۳۱۶ -
برطانوی شہنشاہی : ۳۰۳ -
برک (ایڈمنڈ) ۲۹۸-۳۰۳ ، ۳۰۴ -
برک سالسبری : ۱۳۳ -
برو : دیکھو ' انگلستان ' -
بریڈلے : ۲۹۵ ، ۳۳۳ ، ۳۳۵ -
بریکٹن : ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۲۲۸ -
بسمارک : ۳۲۶ ، ۳۹۲ -
بکوری آ : ۳۳۰ ، ۳۳۱ ، ۳۳۲ -
بلارمن (کارڈینل) : ۲۱۹ ، ۲۲۱ ، ۲۱۲ -
بلاں (لوئی) : ۳۲۰ ، ۳۲۲ -
بلنچلی : ۳۷۱ -
بلیکسٹن (سر ولیم) : ۳۳۲ -
بلکوم (جرمی) : ۳۳۹ ، ۳۴۳ ، ۳۵۵ -
بودین (ژاں) : ۱۶۷-۱۷۵ ، ۱۷۹ ، ۱۹۳ ،
۲۱۲ ، ۲۳۷ ، ۲۵۳ ، ۳۰۵ ، ۳۷۵ -
بوزین کوامت : ۲۹۵ ، ۳۳۳ ، ۳۴۳ ، ۳۳۵ -
بوسوئے : ۱۶۵ ، ۲۸۱ -
بولڈون : ۳۷۷ ، ۳۷۹ -
بوماتوآر : ۱۴۲ -
بونی لیس ہشتم : ۱۰۱ -
بوکس کا مقدمہ : ۲۲۷ (نوٹ) -
بیجوٹ (والٹر) : ۳۷۶ ، ۳۷۷ ، ۳۷۹ -
بین الاقوامی اتحاد : ۳۹۲ -
بین الاقوامی قانون : ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۸ ،
۱۷۹ -
بیوکنن : ۲۰۶ ، ۲۰۷ -

پ

پاپا : ۹۷ ، ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۱ ، ۱۰۳ ، ۱۰۵ ،
۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۱۱۳ ،
۱۱۳ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۱۳۳ ، ۱۳۵ ،
۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۵۸ ، ۱۶۰ ، ۱۶۳ ، ۱۶۷ ،
۲۱۳ ، ۲۱۷ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰ ، ۲۲۱ ، ۲۲۲ ،
۲۲۳ ، ۲۲۵ ، ۲۳۱ -
پارلمان : پیرس کی ۱۱۵ ؛ فرانس میں
۱۳۳ -
پارلیمنٹ : ۱۱۵ (نوٹ) ، ۱۲۱ ، ۱۷۲ ،
۱۸۰ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ،
۲۳۶ ، ۲۹۹ ، ۳۲۳ ، ۳۲۳ -
پروٹسٹنٹ : ۲۶۶ ، ۳۲۹ -

پروتے گوریس : ۱۵ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۴۳ -

پرودوں : ۴۳۶ -

پروسیا : ۹۸ ، ۳۰۹ ، ۳۲۶ ، ۳۷۱ -

پرےتور : ۹۰ -

پوانن توورف : ۲۵۴ -

پولس : ۲۴ -

پولی بی اس : ۸۸ ، ۸۹ -

پولی تیک فرقه : ۱۹۷ -

پی ار دوبوآ : دیکھو ، دوبوآ ، -

پی سس ترےتس : ۷ ، ۸ -

پےرک لیس : ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ -

پےلوپونےسس کی جنگ : ۱۷ -

پےلےتی نیت : ۱۵۵ ، ۱۵۷ -

ت

تارد : ۳۷۷ ، ۳۷۹ -

تاریخ : ۱ - ب ، ۵۱ ، ۷۱ ، ۱۰۴ ، ۱۰۹ ، ۱۶۵ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۳ ، ۱۷۷ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۲۰۸ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ ، ۲۳۶ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ، ۲۴۷ ، ۲۵۵ ، ۲۵۶ ، ۲۶۶ ، ۲۶۷ ، ۲۷۶ ، ۲۹۵ ، ۲۹۹ ، ۳۰۰ ، ۳۰۴ ، ۳۰۷ ، ۳۰۸ ، ۳۰۹ ، ۳۱۳ ، ۳۱۹ ، ۳۲۳ ، ۳۲۸ ، ۳۲۹ ، ۳۳۲ ، ۳۳۶ ، ۳۳۷ ، ۳۳۸ ، ۳۴۰ ، ۳۵۵ ، ۳۵۶ ، ۳۵۹ ، ۳۶۱ ، ۳۶۹ ، ۳۷۵ ، ۴۱۳ -

— کا مادی یا معاشی فلسفه ۴۲۵-۴۲۸ -

ترائیچ کے (ھائن رش فون) : ۳۲۶ (نوٹ) ، ۴۰۶ -

تعدد سماسی : ۳۸۲ ، ۴۰۴ ، ۴۰۵ ، ۴۰۶ -

تناسبی انتخاب : ۴۰۰ -

تورےسی می کس : ۲۸ ، ۳۱ -

ٹ

ٹاؤن ریف : ۱۳۳ -

ٹورنٹ کی مجلس عامه : ۱۵۰ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ -

ٹسنھورش : ۱۵۶ -

ٹیوڈر : ۲۲۸ -

ث

ثبوتی فلسفه : ۳۶۰ -

ج

جارج چہارم : ۱۳۲ -

جاگیرداری نظام : ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۳ ، ۲۰۴ ، ۲۰۸ ، ۲۱۱ ، ۲۹۱ ، -

جبری اطاعت : ۱۵۲ -

جرمن ، جرمنی : ۱۱۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۲ ، ۱۳۵ ، ۱۵۰ ، ۱۶۰ ، ۲۰۱ ، ۲۵۴ ، ۳۰۹ ، ۳۱۰ ، ۳۱۲ ، ۳۱۳ ، ۳۱۴ ، ۳۲۶ ، ۳۷۰ ، ۳۷۲ ، ۳۹۷ ، ۳۹۹ ، ۴۱۹ ؛ جرمن نسلوں کا رواج ۲۰۱ ؛ جرمنی کے گانو ۳۳۱ ؛ — کے شہر ۱۳۲ ، ۱۳۳ ؛ — بادشاہ ۱۵۱ ؛ جرمن قانون ۴۰۳ ؛ — انقلاب ۴۴۲ ؛ جنوبی جرمنی کی بغاوت ۱۵۲ -

جسٹی نی ان : ۹۱ -
جمہوریت : ۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۳ ، ۳۱ ،
۳۹ ، ۵۱ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲ ،
۷۷ ، ۱۰۲ ، ۱۰۷ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ،
۱۳۰ ، ۱۳۸ ، ۱۵۷ ، ۱۵۹ ، ۱۷۲ ،
۲۰۹ ، ۲۱۵ ، ۲۲۱ ، ۲۲۵ ، ۲۵۳ ،
۲۵۴ ، ۲۵۶ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱ ، ۲۶۳ ،
۲۶۶ ، ۲۸۷ ، ۲۹۰ ، ۳۷۲ ، ۳۸۳ ،
۳۸۵ ، ۳۸۹ ، ۳۹۰ ، ۳۹۱ -
—کے نقائص اور دشواریاں : ۳۹۸ -
۴۰۸ -
جنٹی لی (آلبریکو) : ۱۷۷ ، ۱۷۹ -
جوری : ایتھنز میں ۸ ؛ انگلستان میں
۱۳۲ -
جون پیرسی : ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ -
جون سولزبری : ۱۰۰ -
جیمز اول : ۱۶۶ ، ۲۱۹ ، ۲۲۹ -
جیمز دوم : ۱۶۳ ، ۱۶۷ ، ۲۳۵ ، ۲۳۶ ،
۲۳۹ -
جینوا : ۱۵۵ ، ۱۵۷ ، ۲۰۳ ، ۲۰۵ ،
۲۷۱ -

چ

چارٹسٹ تحریک : ۳۱۸ ، ۳۱۹ -
چارلس اعظم : ۹۷ ؛ نوٹ ؛ -
چارلس اول : ۱۸۰ ، ۲۲۸ ، ۲۳۶ -
چارلس دوم : ۲۳۵ -
چارلس ہشتم : ۱۳۶ -
چلد سری حکومت : ۹ ، ۳۱ ، ۳۹ ،
۶۹ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۱۰۲ -

ح

حق : ۳۱۷ ، ۳۱۸ ، ۳۱۹ ، ۳۲۰ -
حق تقرر کی نزاع : ۹۸ -
حکومت : (دیکھو اشرافی ، چلد سری
— ، بادشاہی اور مطلق العنان بادشاہی)
۷۲ ، ۷۳ ، ۱۰۵ ، ۱۰۸ ، ۱۱۶ ، ۱۱۸ ،
۱۲۱ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۵۳ ،
۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۷۱ ،
۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷ ، ۱۷۹ ،
۱۸۳ ، ۱۸۶ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ،
۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۱۰ ، ۲۱۵ ،
۲۱۷ ، ۲۲۱ ، ۲۳۰ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳ ،
۲۳۴ ، ۲۳۸ ، ۲۳۹ ، ۲۴۰ ، ۲۴۱ ،
۲۴۴ ، ۲۵۰ ، ۲۵۵ ، ۲۶۰ ، ۲۶۴ ،
۲۹۵ ، ۲۹۰ ، ۳۰۱ ، ۳۰۹ ، ۳۲۳ ،
۳۲۴ ، ۳۳۱ ، ۳۳۶ ، ۳۳۸ ، ۳۳۹ ،
۳۵۰ ، ۳۵۲ ، ۳۵۳ ، ۳۶۴ ، ۳۶۶ ،
۳۶۸ ، ۳۶۹ ، ۳۸۰ ، ۳۸۲ ، ۳۸۴ ،
۳۸۵ ، ۳۸۷ ، ۳۸۹ ، ۴۰۴ ؛ —کی
قسمیں ارسطو کے مطابق ۶۹ ، ۷۰ ،
۷۱ ؛ — سینٹ ٹامس کے مطابق
۱۰۲ ؛ —ایک وقف ۲۳۵ -
— پیشہ ورانہ : ۳۱۲ ، ۳۳۰ ، ۳۳۱ -
حوالہ جات : ب ، ۳۸ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۸ ،
۳۱۵ ، ۳۵۶ ، ۳۵۷ ، ۳۶۲—۳۶۹ ،
۳۷۵ -

خ

خاندان : ۴ ، ۵ ، ۳۷ – ۳۹ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۶ ، ۲۵۶ ، ۲۵۹ ، ۲۷۷ ، ۳۲۱ ، ۳۲۲ ، ۳۷۳ -

' خدا پرست ' بادشاہ : دیکھو ' بادشاہ '

خدا داد حق : دیکھو ' بادشاہ ' ؛ ۲۱۵ ، ۲۳۲ ، ۲۳۸ -

خطابت : ۱۵ ، ۲۳ -

خیر کا تصور : ۴۰ -

د

دارالعوام : دیکھو ' ایوان عام ' -

دانتے : ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۳۹۴ -

دائی (کارڈنل) : ۱۱۵ -

دستور : ۳۱ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۱۱۴ ، ۱۲۱ ، ۲۰۵ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷ ، ۲۳۲ ، ۲۳۴ ، ۲۵۳ ، ۲۵۶ ، ۲۵۸ ، ۲۶۰ ، ۲۶۵ ، ۲۶۶ ، ۳۱۳ ، ۳۹۱ ، ۴۰۴ -

دستوریت : ۲۰۴ -

دستوری بادشاہی ، ـــ جمہوریت ۱۰۲ ، ۱۰۶ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ؛ ـــ حکومت ۳۸۷ ؛ ـــ سند ۳۹۴ ؛ ـــ منشور ۳۸۷ -

دوبوآ (پی ار) : ۱۰۷ ، ۱۰۸ -

دوپلیسی مورنائے : ۲۰۷ - ۲۱۳ ، ۲۱۵ -

دورک ہائم : ۳۷۷ ، ۳۷۹ (نوٹ) -

دوگوئی (لیاوں) : ۴۰۵ -

دے بونالڈ : ۳۸۶ -

دے توکویل : ۳۸۸ ، ۳۹۰ ، ۳۹۱ ، ۳۹۳ -

دے لامنے : ۳۸۶ -

دے میسٹر : ۳۸۶ -

ڈ

ڈارنل کا مقدمہ : ۲۲۸ (نوٹ) -

ڈارون : ۳۶۷ -

ڈائسی : ۴۲۳ -

ڈلفی کی غیبی آواز : ۲ ، ۵۳ (نوٹ) ؛ ـــ اور اعتدال کی تعلیم ۱۳ -

ڈی اوگے نیز : ۸۰ -

ر

رائے دہندگی : ـــ کا عام حق ۲۳۴ ، ۴۲۰ ، ۴۲۲ ؛ رائے دہندوں کے حلقے ۳۹۸ ؛ پوشیدہ ـــ ۲۳۵ -

رسمی قانون : ۱۳۳ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۵۰ -

رکارڈو : ۳۴۴ -

رواقی : ۷۷ ، ۷۹ ، ۸۹ ، ۹۰ ، ۹۴ ، ۱۰۱ ، ۲۱۰ ، ۲۶۰ -

روڈولف (شہنشاہ) : ۱۲۰ ، ۱۲۱ -

روس (ای - اے) : ۳۷۷ ، ۳۷۹ -

روس : ۴۵ ؛ ـــ کا انقلاب ۴۳۳ - ۴۳۵ -

روسو : ۳۲ ، ۵۷ ، ۱۹۹ ، ۲۴۶ ، ۲۵۸ ، ۲۶۸ ، ۲۷۱ ، ۲۹۶ ، ۲۹۷ ، ۳۰۰ ، ۳۰۳ ، ۳۰۴ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶ ، ۳۰۸ ، ۳۰۹ ، ۳۱۰ ، ۳۱۱ ، ۳۳۶ ، ۳۷۲ -

روم (روما) : ۸۹ ، ۹۳ ، ۹۴ ، ۱۷۰ ،
۱۷۶ ، ۱۸۳ ، ۱۹۵ ، ۲۵۸ ، ۲۷۳ ،
۲۸۷ ، ۲۸۹ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۳۲۰ ،
۳۷۳ ، ۳۷۴ (نوٹ) ۔
—کے قانون داں : ۵۸ ، ۸۱ ، ۹۱ ، ۱۷۸ ۔
—کی شوریٰ ریاست : ۸۵ ۔
—کا دستور : ۸۵ ، ۸۷ ، ۸۹ ، ۲۹۱ ۔
—کا نظام حکومت : ۸۸ ۔
—کے مدبر : ۸۶ ، ۸۸ ۔
—کا مجموعہ قانون : ۱۰۲ ، ۱۰۷ ،
۱۰۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۸ ،
۱۲۷ ، ۱۳۰ ، ۱۳۵ ، ۱۷۳ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ،
۱۷۷ ، ۲۰۳ ، ۲۰۸ ۔
—کی قانون ساز انجمنیں : ۱۳۰ ، ۱۳۱ ،
۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۲ ۔
—کا ادب اور تہذیب : ۱۳۵ ۔
رومی کلیسا (دیکھو " کلیسا " ،
" کیتھلک کلیسا ") ۔
رومی شہنشاہی : ۸۰ ، ۸۵ ، ۹۳ ،
۱۰۹ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۱ ، ۱۳۵ ، ۱۴۸ ،
۲۰۸ ۔
ریاست : د ، ر ، ۵ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۹ ،
۳۰ ، ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۳ ، ۳۴ ،
۳۵ ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۴ ،
۶۷ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۷ ،
۹۳ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷ ، ۱۰۰ ، ۱۰۱ ،
۱۰۳ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ،
۱۰۹ ، ۱۱۰ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸ ،
۱۲۰ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ،
۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۳ ،
۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ،
۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴ ،
۱۶۷ ، ۱۶۹ ، ۱۷۱ ، ۱۷۳ ، ۱۷۴ ،
۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۹ ، ۱۸۱ ، ۱۸۲ ،
۱۸۳ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ،
۱۹۱ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۱۹۶ ،
۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ،
۲۰۳ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ،
۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ ، ۲۱۵ ، ۲۱۷ ،
۲۱۸ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰ ، ۲۲۱ ، ۲۲۲ ،
۲۲۳ ، ۲۲۵ ، ۲۳۰ ، ۲۳۳ ،
۲۳۴ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۴۱ ، ۲۴۸ ،
۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱ ، ۲۵۲ ، ۲۵۳ ،
۲۵۴ ، ۲۶۵ ، ۲۶۶ ، ۲۷۹ ، ۲۸۱ ،
۲۸۲ ، ۲۸۳ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۲۸۸ ،
۲۹۰ ، ۲۹۳ ، ۲۹۹ ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ،
۳۰۲ ، ۳۰۳ ، ۳۰۴ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶ ،
۳۰۷ ، ۳۰۸ ، ۳۰۹ ، ۳۱۰ ، ۳۱۱ ،
۳۱۳ ، ۳۱۶ ، ۳۱۷ ، ۳۲۰ ، ۳۲۱ ،
۳۲۲ ، ۳۲۳ ، ۳۲۴ ، ۳۲۵ ، ۳۲۶ ،
۳۲۷ ، ۳۳۱ ، ۳۳۲ ، ۳۳۳ ، ۳۳۴ ،
۳۳۵ ، ۳۳۶ ، ۳۴۰ ، ۳۴۱ ، ۳۴۳ ،
۳۴۵ ، ۳۴۷ ، ۳۵۰ ، ۳۵۱ ، ۳۵۲ ،
۳۵۳ ، ۳۵۵ ، ۳۵۸ ، ۳۶۱ ، ۳۶۲ ،
۳۶۳ ، ۳۶۷ ، ۳۶۸ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ،
۳۷۱ ، ۳۷۲ ، ۳۸۰ ، ۳۸۱ ، ۳۸۲ ،
۳۸۳ ، ۳۸۶ ، ۳۸۷ ، ۳۸۸ ، ۳۹۰ ،
۳۹۶ ، ۳۹۷ ، ۳۹۸ ، ۴۰۲ ، ۴۰۳ ،

۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۱ -
—کی بنیاد مذہب اور اخلاق پر : ۵۶، ۶۴ -
—کا ارتقا ۶۵ -
—اور انجمنیں : ۱۲۷، ۱۴۲ -
—ایک فطری ادارہ : ۱۰۷، ۱۷۹، ۲۵۰ -
—ایک جسم نامی : ۲۵۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۴ (نوٹ)، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۲۳ -
—ایک قومی تہذیبی ادارہ : ۳۱۴ -
—کی شخصیت : ۳۰۴، ۳۲۳، ۳۹۲ (نوٹ)، ۳۹۳، ۴۰۳، ۴۰۵ -
ریاستی اشتراکی : ۴۱۱، ۴۱۶، ۴۲۴ -
ریچی : ۳۶۸ -
ریلو لئز : ۲۱۵، ۲۱۶ -

ز

زائد قدر : ۴۲۹-۴۳۰ -

س

ساوی نی (فریڈرش فون) : ۳۷۰، ۳۸۶ -
سپارٹا : ۶، ۷، ۸، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۷۳ -
سپنسر (ہربرٹ) : ب، ۱۹۹، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۵ -
سپی نوزا : ۲۴۷-۲۵۴، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۰۵ -
ستیے جی را : ۵۹ -
سٹیفن (لزلی) : ۳۶۸ -
سٹائنی (ایل گرنن) : ۲۳۵ -
سسمونڈی : ۴۱۲ -
سقراط : ۱۲، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۴۱، ۴۲، ۷۷، ۷۹ -
سکندر اعظم : ۵۶، ۵۹، ۸۵ -
سکندر ششم (پاپا) : ۱۴۸ -
سمتھ (ایڈم) : ۳۷۶ -
سملر : ۳۷۷ -
سلد (نظام جاگیری میں) : ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۲۱۱ -
سلد یافتہ انجمن : (دیکھو ' انجمن ')
سو آریز : ۱۷۷، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۶ -
سوفسطائی : ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۳، ۳۹، ۷۹ -
سولن : ۷، ۸، ۹، ۱۳، ۱۲۸، ۱۲۹ -
سوئستان : ۱۵۶، ۲۸۷، ۴۰۰، ۴۰۲ -
سیاسیات : الف، ۱، ۳، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۱، ۶۰، ۶۴، ۷۵، ۸۸، ۹۳، ۹۵، ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۵۵، ۳۵۶،

۳۵۷ ، ۳۵۸ ، ۳۶۰ ، ۳۶۲ ، ۳۶۶ ،
۳۶۸ ، ۳۶۹ ، ۳۷۱ ، ۳۷۵ ، ۳۷۶ ،
۳۷۸ ، ۳۰۷ ، ۳۱۰ ، ۳۱۸ ۔
سی راکوس : ۳۲ ۔
سے زادے اور جہا : ۱۳۸ ۔
سی سے رو : (دیکھو ' کی کے رو ') ۔
سیکسن آگہلہ : ۱۱۹ ۔
سیلک قانون : ۱۷۰ ۔
سیلٹ انگسٹن : ۵۷ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷ ،
۹۹ ، ۱۰۱ ، ۱۰۹ ۔
سیلٹ ایمبروس : ۹۶ ۔
سیلٹ پیٹر : ۱۰۰ ، ۱۱۰ ۔
سیلٹ تومس ایک وی نیس : ۱۰۰ ،
۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ، ۱۰۳ ، ۱۰۷ ،
۲۲۳ ۔
سیلا : ۹۰ ۔

ش

شاہی حکومت : دیکھو ' بادشاہی ' ۔
شالر : (دیکھو ' کارنگی ') ۔
شہر : (دیکھو ' شہری ریاستیں ' ; ' قرون وسطی ' ; ' جرمنی ' ; ' اطالیہ ') ;
۱۳۰ ، ۱۸۲ ۔
شہری : ص ۹۷ ، ۹۹ ، ۱۰۳ ، ۱۰۷ ،
۱۲۰ ، ۱۲۸ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۷۱ ،
۱۷۲ ، ۱۷۵ ، ۱۷۸ ، ۲۰۷ ، ۲۵۰ ،
۲۵۱ ، ۲۵۲ ، ۲۸۲ ، ۲۸۵ ، ۲۸۷ ،
۲۸۸ ، ۲۹۰ ، ۲۹۲ ، ۲۹۳ ، ۳۰۲ ،
۳۱۰ ، ۳۱۱ ، ۳۱۲ ، ۳۳۰ ، ۳۶۶ ،
۳۰۳ ۔
شہریت : یونانی اور رومی طرز — ۸۵ ،
۸۶ ، ۸۷ ۔
شہری ریاستیں : (دیکھو ' یونان ' ; ' روما ' ; ' اطالیہ ') ۵ ، ۷ ، ۱۲ ، ۳۰ ،
۵۹ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۵ ، ۸۶ ۔
شہنشاہ ، شہنشاہی ، شہنشاہیت : دیکھو ' رومی شہنشاہ ' ; ' مقدس رومی شہنشاہ ' ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۱۰ ،
۱۱۱ ، ۱۱۷ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۷۶ ۔
شیلی ، آلبرٹ : ۳۶۸ ۔

ع

عالم اور ریاست : ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۱۳ ،
۱۱۷ ۔
عاملہ : ۲۳۹ ، ۲۳۰ ، ۲۹۳ ، ۲۹۰ ،
۳۲۳ ، ۳۸۸ ، ۳۹۱ ۔
عدالت : ۱۷۰ ، ۲۰۷ ، ۲۳۸ ، ۲۹۳ ،
۲۹۰ ، ۳۲۳ ، ۳۵۳ ، ۳۸۸ ۔
عدل (انصاف) : ۲۷ ، ۲۸ ، ۳۰ ، ۳۱ ،
۳۲ ، ۳۸ ، ۹۳ ، ۹۷ ، ۹۶—۹۷ ،
۹۹ ، ۱۸۸ ۔
عدلیہ : (دیکھو ' جلدسری حکومت ') ۔
عام انسانی : ۱ ، ۳۷۵ ، ۳۷۶ ۔
عیسائی : دیکھو ' خاندانی ' ۱۰۸ ۔
عشرہ عیسوی : ۱۱۰ ۔
عیسائی [illegible] : ۳۱۹ ۔
[illegible] : ۳ ، [illegible] ، ۳۲۰ ،
۳۲۹ ۔

عیدی بادشاہی : ۴۹ ۔

ف

فرارا کی مجلس عامہ : ۱۱۷ ۔

فرانس : ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۴۶ ، ۱۶۰ ، ۱۷۳ ، ۲۰۶ ، ۲۰۸ ، ۲۱۹ ، ۲۴۶ ، ۲۵۷ ، ۲۶۳ ، ۲۶۶ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ ، ۳۹۷ ، ۴۱۹ ، ۴۲۰ ؛

فرانسیسی انقلاب : ۲۴۶ ، ۲۹۴ ، ۲۹۶ ، ۲۹۷ ، ۲۹۸ ، ۲۹۹ ، ۳۰۲ ، ۳۰۴ ، ۳۰۸ ، ۳۲۸ ، ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۳۹ ، ۳۴۳ ، ۳۷۲ ، ۳۸۵ ، ۳۸۷ ، ۳۹۴ ، ۴۱۰ ۔

فرانک فرٹ : ۳۹۳ ۔

فرد ، افراد : ۴ ، ۱۱۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۲ ، ۱۶۹ ، ۱۷۲ ، ۱۸۶ ، ۲۵۱ ، ۲۵۲ ، ۲۶۳ ، ۲۶۵ ، ۲۸۳ ، ۲۸۶ ، ۲۹۲ ، ۳۰۳ ، ۳۰۶ ، ۳۰۸ ، ۳۱۱ ، ۳۱۲ ، ۳۱۳ ، ۳۱۴ ، ۳۱۷ ، ۳۱۸ ، ۳۱۹ ، ۳۲۰ ، ۳۲۱ ، ۳۲۲ ، ۳۲۴ ، ۳۲۵ ، ۳۲۷ ، ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۳۱ ، ۳۳۳ ، ۳۳۵ ، ۳۴۶ ، ۳۴۸ ، ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۳۱ ، ۳۳۳ ، ۳۳۵ ، ۳۴۶ ، ۳۴۸ ، ۳۵۰ ، ۳۵۱ ، ۳۵۲ ، ۳۵۳ ، ۳۵۴ ، ۳۵۸ ، ۳۶۱ ، ۳۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۷۳ ، ۳۷۹ ، ۳۸۲ ، ۴۰۵ ، ۴۰۷ ، ۴۰۸ ، ۴۳۷ ۔

فریڈرک دوم : ۱۲۰ ۔

فرماں روا : ر ، س ، ۹ ، ۹۹ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۷ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۳۵ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰ ، ۱۶۶ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۵ ، ۱۸۰ ، ۱۸۶ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۲۰۲ ، ۲۰۴ ، ۲۱۶ ، ۲۲۱ ، ۲۲۵ ، ۲۳۳ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۵۸ ، ۲۶۴ ، ۲۹۰ ، ۲۹۳ ، ۳۲۳ ، ۳۴۲ ، ۳۴۴ ، ۳۴۵ ، ۳۸۲ ، ۴۰۳ ۔

فرماں روائی : ر ، ۹۹ ، ۱۱۳ ، ۱۲۲ ، ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۵ ، ۱۶۷ ، ۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۹ ، ۱۸۲ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۵ ، ۱۹۷ ، ۲۰۱ ، ۲۰۴ ، ۲۰۸ ، ۲۲۱ ، ۲۴۱ ، ۲۵۲ ، ۲۸۱ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۲۸۹ ، ۲۹۰ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۳۲۳ ، ۳۴۴ ، ۳۸۲ ، ۳۹۰ ، ۴۰۱ ، ۴۰۲ ، ۴۰۳ ، ۴۰۵ ، ۴۰۶ ۔

فشتے : ۲۹۴ ، ۲۹۵ ، ۲۹۶ ، ۳۰۸ ۔ ۳۱۴ ، ۳۳۶ ، ۳۵۳ ۔

فطرت ، فطری : ۹۵ ، ۱۰۱ ، ۲۴۳ ، ۲۶۶ ، ۲۶۷ ، ۳۵۹ ، ۳۶۷ ۔

فطری حق : ۲۳۲ ، ۲۳۸ ، ۲۴۲ ، ۲۵۱ ، ۲۵۸ ، ۲۶۵ ، ۲۸۳ ، ۲۹۹ ، ۳۶۶ ، ۳۸۳ ۔

فطری زندگی : ۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۹۳ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ، ۲۱۰ ،

٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ،
٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ،
٢٥٩ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٩٢ ،
٢٨٣ ، ٣١٢ .
، فلاتو ؛ ٣١٣–٣١٦ ، ٣١٨ .
فليپ (شاه مقدونيا) : ٩٥ .
فليپ چهارم (شاه فرانس) : ١٠٩ ،
١٢١ .
فلمر : ١٩٥ ، ٢٢٢ ، ٢٣٦ ، ٢٧١ .
فلورنس : ١٠٨ ، ١٣٣ ، ١٣٤ .
فورتس‌كيو [illegible] : ٢٢٨ .
فوري [illegible] : ٣١٢ ، ٣١٣–٣١٦ ، ٣١٨ ،
٣٣٧ .
فولت (مس) : ٣٠١–٣٠٨ .
فوئي (آلمر) : ٣٩٨ .
فيدران سوسالكي : ٣٢٣ ، ٣٢٤ .
فيثاغورث : ١٣ ، ١٤ .
فيلو ايس : ١٧ .

ق

قانون : [illegible] ، ٣٨ ، ٤٩ ، ٥٣ ،
٦٦ ، ٧٣ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٣ ،
١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١٣ ، ١١٦ ،
١١٨–١٢٣ ، ١٢٩ ، ١٤١ ، ١٥٩ ،
١٦٠ ، ١٦٦ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ،
١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ،
٢٠٢ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٩ ، ٢٣٣ ،
٢٤٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ ، ٢٥٨ ،
٢٥٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٣٠١

٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ،
٣٣٣–٣٣٥ ، ٣٥٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧٢ ،
٣٧٢ ، ٣٨٢ ، ٣٠٥ ، ٣١٧ ؛
[illegible] السفلى : ١٠٣ ، ٢٩٠ ، ٣٣٣ ،
٣٣٥ ؛
[illegible]ساوي كا اختصارات : ١٥٩ ، ١٩٠ ،
١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٨ ،
١٩٠ ، ٢٠٣ ، ٢٠٩ ، ٢١٨ ، ٢٢٥ ،
٢٢٨ ، ٢٣٨ ، ٢٤٣ ، ٢٩٠ ، ٣٣٣ ،
٣٤٣ ، ٣٩٣ ؛
موضوعه قانون : ١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ،
١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢٠٣ ، ٢٣١ .
قانون كي فرمان‌روائي : ٢٢٣ .
قانون [illegible] : ٥٢ ، ٨٢ ، ٨٨ ، ٩٠ ،
٩١ .
[illegible]القوام : ٩٠ ، ٩١ ، ١٤٣ ، ١٧٧ ،
١٧٨ ، ٢١٠ ، ٢١٠ ، ٢٢٣ .
[illegible] : [illegible] .
قوت : ٣٣ ، ٣٨ ، ٨١ ، ٩٠ ، ٩١ ،
[illegible] ، ١٢٣ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٦٦ ،
١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ،
١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٨٥ ،
١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٢ ، ٢٠٣ ،
٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٢٣ ،
٢٢٦ ، ٢٣٣ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،
٢٤٩ ، ٢٤٣ ، ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ،
٢٦٦ ، ٢٧٣ .
[illegible] : ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٩٢
[illegible] قوت

—کارخانہ جات : ۴۱۸ ۔
قانونی شخص ، اشخاص ، شخصیت :
۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۳۶ ، ۱۴۲ ، ۳۰۴
(نوٹ) ، ۳۱۷ ، ۳۷۰ ، ۳۷۱ ۔
قرون وسطی : د ، ۴۴ ، ۵ ، ۵۶ ،
۵۸ ، ۷۵ ، ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۲ ،
۱۰۳ ، ۱۰۵ ، ۱۱۰ ، ۱۱۳ ، ۱۱۷ ،
۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ،
۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ،
۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۴۱ ،
۱۴۲ ، ۱۴۵ ، ۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۵۰ ،
۱۵۲ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۳ ، ۱۶۶ ،
۱۶۸ ، ۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۸ ، ۱۸۴ ،
۱۹۰ ، ۱۹۳ ، ۲۰۳ ، ۲۰۶ ، ۲۱۰ ،
۲۱۲ ، ۲۱۴ ، ۲۲۰ ، ۲۲۱ ، ۲۲۳ ،
۲۲۴ ، ۳۸۱ ، ۳۸۶ ، ۴۰۳ ، ۴۰۵ ،
۴۰۹ ؛
—میں نمائندگی ۱۲۰ ۔
" قوانین مملکت " : ۱۷۰ ، ۱۷۱ ۔
قوم ، قومیت : ۱۰۶ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹ ۱۴۵ ،
۱۶۷ ، ۳۰۹ ، ۳۱۳ ، ۳۳۱ ، ۳۳۲ ،
۳۵۹ ، ۳۶۱ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۱ ،
۳۸۶ ، ۳۸۷ ، ۳۸۷ ، ۳۹۴–۳۹۷ ،
۴۴۳ ۔
قومی ریاست : ۱۱۰ ، ۱۵۹ ، ۱۶۷ ، ۲۴۷ ،
۳۰۷ ، ۲۱۴ ، ۳۸۲ ، ۳۸۶ ، ۳۹۷ ۔
—فرماں روائی : ۱۱۳ ، ۱۲۳ ، ۲۰۹ ،
۲۲۱ ، ۲۲۵ ، ۲۳۳ ، ۲۸۷ ، ۲۹۵ ،
۳۰۳ ، ۳۹۳ ۔
—کلیسا : ۲۰۱ ، ۲۲۲ ۔

ک

کامپانلا : ۴۱۰ ۔
کانٹ : ۲۹۴ ، ۲۹۵ ، ۲۹۹ ، ۳۰۴ ۔
۳۰۸ ، ۳۱۰ ، ۳۱۱ ، ۳۱۴ ، ۳۱۹ ،
۳۲۰ ، ۳۲۵ ، ۳۳۳ ، ۳۳۶ ، ۳۳۸ ،
۳۵۲ ۔
کانگریس (امریکہ کی) : ۱۹۷ ، ۲۰۵ ۔
کاونٹکی (یا شاگر) : ۱۳۲ ۔
کڈ (بنجمن) : ۳۶۸ ۔
کروپوٹ کن : ۳۷۷ ، ۴۳۶ ، ۴۳۷–۴۴۰ ۔
کسےنوفون : ۶ ، ۱۵ ، ۱۹ ۔
کلائس تھےنیز : ۹ ، ۱۲۹ ۔
کلبی : ۷۷–۸۰ ۔
کلیسا : ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹ ،
۱۳۴ ، ۱۵۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۴ ، ۱۵۵ ،
۱۵۶ ، ۱۶۰ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۱۹۱ ، ۱۹۸ ،
۲۰۸ ، ۲۱۴ ، ۲۱۶ ، ۲۱۹ ، ۲۲۳ ،
۲۹۴ ، ۳۳۹ ، ۳۸۶ ۔
—اور قانون : س ؛
—اور ریاست : ۹۳–۱۱۱ ۔
—کی اجماعی تحریک : ۱۳۵ ، ۱۳۶ ،
۲۳۲ ۔
کلیسائی قانون : ۱۱۴ ۔
کلنگزلے (چارلز) : ۴۱۶ ، ۴۱۹ ۔
کومیوں : ۱۲۳ ۔
کونت (اوگسٹ) : ۳۵۵–۳۶۲ ، ۳۷۵ ،
۴۱۳ ۔

کونستان (بن جن) : ۳۸۸ ' ۳۸۹ -
کونسٹلس کی مجلس عامہ : ۱۱۵ ' ۱۱۶ ' ۱۱۷ -
کوٹھلک : ۲۰۲ ' ۲۳۵ ' ۲۶۶ -
ـــ کلیسا : (دیکھو ' کلیسا ') : ۵۲ ' ۵۶ ' ۱۵۸ ' ۱۵۹ ' ۱۹۱ ' ۲۰۳ ' ۲۱۳ ' ۲۲۰ ' ۲۳۱ ' ۲۹۲ ' ۳۲۰ -
کےرونیا : ۷۸ -
کی کےرو : ۵۷ ' ۸۰ ' ۸۹ -
کہل کے دون : ۱۷ -
کہلک لیس : ۲۳ -
کہل‌ون : ۱۵۰ ' ۱۵۶ ' ۱۵۷ ' ۱۵۸ ' ۲۰۵
کہل‌وی : ۱۵۱ ' ۱۵۵ ' ۱۵۶ ' ۱۵۸ ' ۱۷۳ ' ۲۰۱ ' ۲۰۲ ' ۲۰۳ ' ۲۰۵ ' ۲۰۶ ' ۲۰۹ ' ۲۱۹ ' ۲۲۱ ' ۲۲۲ ' ۲۳۱ ' ۲۳۳ -
کوملکن : ۳۰۲ -

گ

گدےکز : ۳۷۷ ' ۳۸ ' ۳۸۳ -
گرسوں : ۱۱۵ -
گروتی اس : ۷۵-۸۰ ' ۸۳ ' ۲۵۰ ' ۲۵۶ ' ۲۸۱ -
گریگوری ہشتم : ۹۹ -
گرین : ۲۹۵ ' ۳۲۲-۳۲۳ ' ۳۲۷ -
گےیلوری : ۲۷۷ -
گورجیں ایس : ۷۸ -
گورگی ایس : ۵۱ -
گوئٹے : ۲۹۳

گی ار کے : ۳۸۱ (نوٹ) ' ۳۰۳ ۳۰۳ -
گمز پارٹی : ۲۱۳ ' ۲۱۵ -
گی‌زو : ۳۸۸ -
گےلسی اس : ۹۷ -

ل

لخلو : ۳۱۹ -
لسالی (فرڈنینڈ) : ۳۲۱-۳۲۲ -
لوتھر : ۱۳۵ ' ۱۵۰ ' ۱۵۱-۱۵۳ ' ۱۵۳ ' ۱۵۵ ' ۱۵۶ ' ۱۵۷ ' ۱۵۸ ' ۱۹۰ ' ۱۹۳ ' ۱۹۳ ' ۲۰۱ ' ۲۳۱ -
لوک : ۲۳۱-۲۳۶ ' ۲۵۵ ' ۲۶۳ ' ۲۶۵ ' ۲۷۲ ' ۲۷۸ ' ۲۸۲ ' ۲۹۰ ' ۲۹۷ ' ۳۰۹ ' ۳۲۰ ' ۳۳۳ -
لوئی چہارم (شہنشاہ) : ۱۱۰ -
لوئی چہار دہم : ۱۹۵ -
لیاوی : ۱۲۸ -
لیبر پارٹی : ۳۱۳ ' ۳۱۳ -
لیبوں : ۳۷۷ -
لوسکی (ہیرلڈ) : ۳۰۳ -
لی کے اے : ۵۹ -
لی سی ایس : ۷۸ -
لی ای نن فلڈ : ۳۱۸ -
لیبلاک : ۳۱۷-۳۱۸ -
لوگان : ۳۳۳-۳۳۳ -

م

مانسی‌لی (جمہوریت) : ۳۱۷-۳۲۲ '
مادی فلسفہ تاریخ : (دیکھو ' تاریخ ')

مارسی لی‌او : ۱۰۹ ، ۱۱۱ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ ، ۱۲۱ ، ۱۱۲ ، ۱۲۳ ، ۱۳۶ -

مارکس (کارل) : ۳۲۵ ، ۳۳۳ ، ۳۳۴ ، ۳۳۵ (نوٹ) ، ۳۳۶ ، ۳۴۰ ، ۳۴۱ -

ماری آنا (جو آن دے) : ۲۱۷–۲۲۰ -

مانےگولڈ : ۹۹ ، ۱۰۰ -

مبادلۂ معلمات کا دفتر : ۳۱۸ -

مجلس عامہ (کلیسا کی) : ۱۱۴ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۳۵ -

مجلس نائبین : ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۱۳۰ ، ۱۷۳ ، ۲۱۸ -

مجلسی تحریک : (دیکھو ' کلیسا کی اجماعی تحریک) -

محافظ : (دیکھو ' افلاطون کی '' ریاست '') -

مدنی قانون : ۸۷ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۹۱ -

مذہب : (دیکھو 'یونان' ، 'ریاست') : ۱۴۵ ، ۱۴۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶ ، ۱۵۸ ، ۱۶۱ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۷ ، ۱۷۳ ، ۱۷۴ ، ۱۷۸ ، ۱۸۸ (اور نوٹ) ، ۱۹۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۰۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰ ، ۲۲۲ ، ۲۲۶ ، ۲۲۸ ، ۲۳۲ ، ۲۴۳ ، ۲۶۵ ، ۲۶۶ ، ۲۹۲–۲۹۴ ، ۳۰۴ ، ۳۵۶ ، ۳۵۹ ، ۳۶۸ ، ۴۱۰ -

مذہبی آزادی : ۱۶۲ ، ۱۹۹ ، ۲۰۲ ، ۲۳۶ -

مرکزیت ، مرکزی حکومت : ۴۰۱ ، ۴۰۲ ، ۴۰۳ -

مزدوروں کی انجمنیں (یا جماعتیں) : ۳۳۴ ، ۳۸۱ ، ۴۰۴ ، ۴۲۳ ، ۴۳۰ ، ۴۴۱ -

مطلق العنان بادشاہ (یا بادشاہی) : ۳۱ ، ۴۹ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۱۰۲ ، ۲۶۰ ، ۲۰۷ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۶ ، ۲۱۸ ، ۲۲۵ ، ۲۲۶ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱ ، ۲۶۶ ، ۲۶۷ -

مطلق فرماں روائی : ۱۵۹ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۰۴ ، ۲۰۵ ، ۲۰۸ ، ۲۱۵ ، ۲۳۶ ، ۴۰۴ -

معاہدہ (نظام جاگیری میں) : ۱۱۸ ، ۱۱۹ -

معاہدۂ اجتماعی : ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۷۰ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۸ ، ۱۸۰ ، ۱۸۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۹۴ ، ۲۰۴ ، ۲۰۷ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ ، ۲۱۵ ، ۲۲۵ ، ۲۳۰ ، ۲۳۳ ، ۲۳۶ ، ۲۳۸ ، ۲۴۲ ، ۲۴۳ ، ۲۴۴ ، ۲۴۸ ، ۲۴۹ ، ۲۵۳ ، ۲۵۴ ، ۲۵۵ ، ۲۵۸ ، ۲۶۰ ، ۲۷۹ ، ۲۸۱ ، ۲۸۲ ، ۲۸۳ ، ۲۸۴ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۲۹۰ ، ۲۹۳ ، ۲۹۷ ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ، ۳۰۲ ، ۳۰۳ ، ۳۰۶ ، ۳۰۷ ، ۳۰۸ ، ۳۱۰ ، ۳۱۱ ، ۳۱۲ ، ۳۱۴ ، ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۵۲ ، ۳۶۵ ، ۳۶۶ ، ۳۷۴ ، ۳۸۶ -

معاشرہ : ۱۳۸ ، ۲۳۰ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲ ، ۲۴۳ ، ۲۴۴ ، ۲۵۵ ، ۲۵۶ ، ۲۷۷ ،

۲۷۸ ، ۲۷۹ ، ۲۸۲ ، ۲۸۳ ، ۲۸۳ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۲۸۸ ، ۲۹۰ ، ۲۹۲ ، ۳۰۱ ، ۳۰۲ ، ۳۰۵ ، ۳۰۷ ، ۳۰۹ ، ۳۱۷ ، ۳۱۸ ، ۳۱۹ ، ۳۲۰ ، ۳۲۱ ، ۳۲۲ ، ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۳۱ ، ۳۳۲ ، ۳۳۴ ، ۳۳۵ ، ۳۳۶ ، ۳۳۷ ، ۳۳۸ ، ۳۳۹ ، ۳۵۱ ، ۳۵۶ ، ۳۵۷ ، ۳۵۸ ، ۳۵۹ ، ۳۶۰ ، ۳۶۱ ، ۳۶۲ ، ۳۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۶۵ ، ۳۶۸ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۲ ، ۳۷۳ ، ۳۷۵ ، ۳۷۶ ، ۳۷۷ ، ۳۷۸ ، ۳۷۹ ، ۳۸۰ ، ۳۸۱ ، ۳۸۲ ، ۳۸۳ ، ۴۰۹ ، ۴۱۳ ، ۴۲۳ ، ۴۲۹ ، ۴۳۷ ، ۴۳۸ ، ۴۴۱ ۔

مخاطبات : ایبی ، ۳۷۵ ، ۳۷۶ ، ۴۰۱ ، ۴۳۵ ۔

مفرد ریاست : ۳۰۳ ۔

مقامی حکومت : ۴۰۱ ، ۴۰۲ ، ۴۰۵ ۔

مقدس رومی سلطنت : ۱۱۸ [illegible]

مرکزی مجلس ۱۲۰ ۔

مقدس رومی شہنشاہ : ۹۷ ، ۹۸ ، ۱۰۵ ، ۱۳۵ ، ۱۳۷ ۔

مقدونیہ : ۷۷ ، ۷۹

مقننہ : ۲۴۳ ، ۲۹۰ ، ۳۰۳ ، ۴۱۱ ، ۳۹۲ ۔

مل (جیمز) : ۳۴۳ ۔

مل (جون اسٹوورٹ) : ۱۹۹ ، ۳۳۵-۳۴۲ ، ۳۹۳ ۔

منطقی : ۲۳۲-۲۳۴ ۔

مالکی ریاست : (دیکھو ' السومی ریاست ') ۔

ملکیت کا حق : ۲۳۴ ، ۲۳۵ ، ۲۷۸ ، ۲۸۳ ، ۳۱۷ ۔

مور (سر ٹوماس) : ۲۲۹ ، ۳۰۹ ۔

مورس (ولیم) : ۳۱۴ ، ۳۱۹ ۔

موضوعہ قانون : (دیکھو ' قانون ')

مونٹیسکیو : ۲۲۸ ، ۲۳۴ ، ۲۵۵-۲۶۷ ، ۲۸۹ ، ۲۹۰ ، ۲۹۷ ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ، ۳۵۵ ، ۳۷۵ ، ۳۸۸ ، ۳۹۵ ۔

مونسٹر : ۱۵۶ ۔

میونسپلٹی : ۳۰۱ [illegible] ، ۴۰۳ ، ۴۰۴ ۔

میر (فرانسس مونی) ۱۳۳ ۔

میکنزی : ۳۸۱ ۔

میک ڈوگل : ۳۷۷ ۔

میک آئیور : ۳۷۵ ۔

میکیاولی : ۱۳۵ ، ۱۵۱ ، ۱۷۳ ، ۳۰۵ ، ۳۱۶ ۔

میلانکتھن : ۱۴۳ ، ۱۵۷ ۔

مین (ہنری سمنر) : ۳۷۲-۳۷۵ ۔

ن

نپولین : ۹۸ (بونا پارٹ) ، ۲۹۶ ، ۳۰۹ ، ۳۱۰ ، ۳۱۲ ، ۳۴۳ ، ۳۵۳ ، ۳۶۹ ، ۳۸۵ ، ۳۹۳ ، ۴۱۳ ۔

نراج ، نراجی : ۳۱۱ ، ۴۱۱ ، ۴۱۲ ، ۴۳۵-۴۴۰ ۔

نفسیات : ایبی ، ۸۰ ، ۳۳۵ ، ۳۳۷ ، ۳۳۹ ، ۳۵۶ ، ۳۷۵ ۔

نکولاس : ۱۱۶ ، ۱۲۳ ، ۱۳۶ -

نمائندگی : ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۳۳ ، ۱۴۹ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۳۰۴ -

نمائندوں کی مجلسیں : (دیکھو 'مجلس لائیں') -

نمائندے : ۳۸۸ -

"نوامیس" : ۲۲ ، ۴۷ ، ۴۹-۵۷ ، ۶۱ ، ۷۷ (نوٹ) -

نوکس (جون) : ۲۰۶ -

نووی قوف : ۳۷۷ -

نیابتی حکومت : ۳۸۹ ، ۳۹۹ ، ۴۰۰ ، ۴۰۱ -

و

وحدت (کا تصور قرون وسطے میں) : ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۴ ، ۱۰۸ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۱۱۳ ، ۱۱۷ ، ۱۲۵ ، ۱۴۵ -

ویسٹرمارک : ۳۷۵ -

وفاق : ۳۹ -

وفاقی ریاست : ۱۴۱ ، ۳۹۱ ، ۳۹۳ ، ۳۹۴ ، ۴۰۲ -

وقف ۲۳۸ -

وگ پارٹی : ۲۴۶ ، ۳۴۰ ، ۳۴۳ -

ولیم اول (شاہ پروسیا) : ۹۸ (نوٹ) -

ولیم سوم : ۳۳۶ -

ونٹ : ۳۷۵ ، ۳۷۶ -

وولٹیر : ۲۶۸ -

ورم (ویلے) : ۳۶۸ -

وی کو : ۲۵۵-۲۵۷ ، ۲۶۷ ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ، ۳۶۰ -

ویلس : ۱۳۳ ، ۲۱۴ ، ۲۳۴ -

وی ٹنڈاکی کانگریس : ۳۹۴ -

ھ

ھاپس برگ خاندان : ۹۸ (نوٹ) -

ھالر (لڈوگ) : ۳۸۶-۳۸۷ -

ھالستان : ۱۳۷ ، ۲۰۵ ، ۲۲۹ ، ۲۳۶ ، ۲۴۷ ؛

—کا دستور ۱۳۸ -

ھیوڈیمس : ۱۸ -

ھچیسن : ۳۴۰ ، ۳۴۲ -

ھسپانیہ : ۱۲۰ ، ۱۷۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۵ ، ۲۱۴ ، ۲۲۲ ، ۲۲۷ -

ھکسلے : ۳۶۷ -

ھل وی تی اس : ۳۴۰ ، ۳۴۱ ، ۳۴۲ ، ۳۴۶ -

ھمبولٹ (ولہلم فون) : ۳۵۲-۳۵۴ -

ھنڈرڈ : (دیکھو 'انگلستان') -

ھنری سوم : ۲۱۴ -

ھنری چہارم : ۱۹۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۹ -

ھنری ھشتم : ۲۳۱ -

ھوبز (ٹومس) : ۱۷۹-۱۹۹ ، ۲۱۲ ، ۲۲۱ ، ۲۳۰ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۳۸ ، ۲۴۱ ، ۲۴۳ ، ۲۴۷ ، ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۲ ، ۲۵۴ ، ۲۵۵ ، ۲۷۶ ، ۲۷۷ ، ۲۷۸ ، ۲۸۲ ، ۲۸۵ -

ھوکر : ۲۳۰ -

ھوگو (فون) : ۳۷۰ -

ھوگینو : ۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۱ ، ۲۱۵ -

ھومر : ۳۱ -

ھیرکلی ٹس ۱۴ -

ہمرنگٹن : ۲۳۴ ، ۲۳۵ ، ۴۱۰ ۔
ہیگل : ۵۷ ، ۲۹۵ ، ۳۱۰ ، ۳۱۴–۳۲۷ ، ۳۳۲ ، ۳۳۳ ، ۳۳۴ ، ۳۳۵ ، ۳۳۶ ، ۳۳۷ ، ۳۳۸ ، ۳۶۰ ، ۳۶۹ ، ۳۷۱ ، ۳۸۶ ، ۳۹۲ ، ۴۲۲ ، ۴۲۵ ، ۴۲۶ ، ۴۲۷ ،
ہمیلٹن کا مقدمہ : ۲۲۷ (نوٹ) ۔
ہیوم : ۲۵۴ ، ۲۵۵ ، ۳۳۰ ، ۳۳۱ ، ۳۳۲ ، ۳۵۵ ، ۳۷۷ ۔

ی

یسوعی : ۱۵۱ ، ۱۵۹ ، ۲۰۲ ، ۲۰۴ ، ۲۱۴ ، ۲۲۲ ، ۲۳۶ ۔
یہودی قانون : ۱۷۷ ۔
یونان ، یونانی : د ، س ، ۱–۷ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۳۶ ، ۴۷ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۵۹ ، ۶۰ ، ۶۵ ، ۶۳ ، ۷۷–۸۱ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۸ ، ۹۳ ، ۹۴ ، ۱۰۰ ، ۱۳۳ ، ۱۳۵ ، ۱۷۲ ، ۱۷۴ ، ۱۷۵ ، ۱۷۹ ، ۱۹۵ ، ۲۵۵ ، ۲۵۷ ، ۲۷۳ ، ۲۸۰ ، ۲۸۷ ، ۲۸۹ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۳۲۰ ، ۳۲۸ ، ۳۷۳ ، ۳۷۴ (نوٹ) ، ۴۰۳ ۔
—— قانون ۵۳ :
—— تمدن تمالدای ۱۲۰ :
—— مجلس اجتماعی ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱ ۔
پولی بس : ۳۷۱ ، ۴۰۶ ۔

غلطیاں

افسوس ہے کتاب میں کئی غلطیاں رہ گئی ہیں - پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ اگر انہیں کہیں لفظ کے صحیح ہونے کے متعلق شبہہ ہو تو وہ مندرجہ ذیل فہرست کو دیکھ لیں - ایسی غلطیاں جن کے سبب سے مطلب سمجھنے میں دشواری ہو سکتی ہے یہاں درج ہیں -

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
ب	۱۱	اسی	کسی
ب	۲۳	حل تیا کرنے	حل کرنے
ج	۲۹	قلی	قلی
د	۸	تاریخ	تاریخی
۱۷	۱۸	سے	کے
۱۷	۲۶	" تصویری "	" تصوری "
۲۰	۶	" اعتزار "	" اعتذار "
۲۲	۱۳	پلسد	پسند
۲۳	۲۴	مکالے	مکالمے
۲۵	۱	قوائد	فوائد
۲۷	۵	مافلسفیانہ	فلسفیانہ
۴۱	۱۴	میج	میں
۴۱	۱۹	فیٹی	میٹی
۱۷۱	۲	واضع	واضح
۱۹۹	۳	فلسفے	فلسفی
۲۱۵	۱۶	سندیں	ضد میں
۲۴۳	۲۸	ملقح	طرح
۲۶۵	۷	اعتراز	اعتراض
۲۷۸	۱۴	عملی	علمی
۳۳۴	۲۰	راضع	واضح
۳۶۲	۱۱	سلسہ	سلسلہ
۳۶۳	۲۰	چیز	جبر
۳۶۵	۲۳	تجزا	اجزا
۳۶۵	۲۴	اطاری	قطاری
۳۷۱	۳	قومی	قوی
۳۷۴	۴	سین	مین
۴۰۷	۷	قومی	قوی
۴۱۳	۱۸	اخر	اخذ
۴۱۳	۲۰	اشتراکی کے	اشتراکی